cette instabilité : on comprend que Nietzsche puisse dire qu'aucune réflexion sur l'avenir de l'Europe ne peut se dispenser de se pencher sur ce « fait » surprenant de notre histoire.

L'avenir n'est-il pas, pour Nietzsche, ouvert à un peuple de type séparé, mais dont la foi trouverait sa force en elle-même, neutralisant ainsi le rationalisme qui juge l'existence, aussi bien que le surnaturalisme illusoire, tout en l'ordonnant à « la passion de la connaissance » ? Reste que le type du « juif » demeure présent à la réflexion nietzschéenne, qu'elle se tourne vers le passé ou vers l'avenir [304] ; reste aussi que le *christianisme n'est à ses yeux que l'entreprise ratée,* parce que trop juive, *de parvenir à jouer à ce jeu difficile et toujours à reprendre.*

304. On ne nie pas qu'il y ait beaucoup de traits anti-judaïques chez Nietzsche. Certaines lettres, toutes de jeunesse il est vrai, ne sont pas sans équivoques : à Gersdorff, du 11 mars 1870 (*Schl.* III, pp. 1021-1023) et du 21 juin 1871 (*Schl.* III, pp. 1042-1044). Mais ce trait ne lui est pas propre dans la tradition philosophique allemande, puisqu'un interprète aussi bienveillant que J.L. Bruch a pu parler de l' « anti-judaïsme » de Kant (in *La philosophie religieuse de Kant,* Aubier 1968, p. 183), et pour ne rien dire des écrits de jeunesse de Hegel (à ce sujet : B. Bourgeois, *Hegel à Francfort,* ou *Judaïsme-Christianisme-Hegelianisme,* ch. 1, Vrin 1970).

*CHAPITRE VI*

# LE GAI MESSAGE DE JÉSUS

## I. LA PLACE UNIQUE DE JESUS

L'itinéraire parcouru jusqu'ici a mis en présence d'une réalité équivoque et mêlée que la tradition désigne sous un nom unique : le christianisme. Pour plusieurs raisons il n'a jamais encore mis directement en présence avec celui qui passe pour être à l'origine de ce mouvement. Une religion historique, préoccupée d'obtenir une large influence sur les masses, ne peut pas ne pas amalgamer à elle des éléments culturels hétéroclites, capables d'acclimater des hommes de cultures diverses à son système de croyance et de morale ; la *Seconde Intempestive,* au § 9, pose ainsi un premier et décisif contraste entre le christianisme historique et celui qui est invoqué comme son origine : « Ce qui est le plus noble et le plus haut n'agit pas sur les masses ; le succès du christianisme, sa puissance historique, sa ténacité et sa durée, tout cela ne prouve heureusement rien en faveur de la grandeur de son fondateur, cela témoignerait plutôt contre lui : mais entre lui et son succès historique s'interpose une couche de passion très terrestre et très confuse, d'erreur, de besoin de puissance et de gloire, forces toujours agissantes de l'*imperium romanum* [1]. » On ne conclura donc pas de l'influence historique du christianisme à la grandeur de son fondateur, d'abord en vertu de cette nécessité liée à toute action dans l'histoire selon laquelle des éléments hétérogènes s'agrègent à toute doctrine, mais surtout parce que le chris-

1. *K.G.W.* III, 1, pp. 316-317.

tianisme a constamment été « *maîtrisé* » par autre chose que ce qu'indiquait son fondateur. Telle est la seconde raison de l'équivocité du terme « christianisme », et qui touche, non plus aux conditions extérieures de son expansion, mais à son déséquilibre constitutif ; que le christianisme ait toujours été dominé par le judaïsme, par le culte des mystères, par l'ascétisme [2], est apparu dans ce qui précède, mais aussi est apparue la raison profonde de cette aptitude à ne pouvoir réellement être soi : en tant qu'association de forces réactives, la religion chrétienne est un ensemble instable qui trouve une certaine unité, soit dans la volonté relativement souveraine d'un individu hors pair (Paul), soit dans le changement du ressentiment sous la pression sacerdotale (les prêtres), soit dans le dire-non à un ordre de choses insupportable (Luther) : unité précaire parce que *relative* à ce qui la produit et minée de l'intérieur par les éléments hétéroclites et réactifs qu'elle amalgame.

Comment peut-on donc situer la place de Jésus dans la lecture d'ensemble du christianisme ? Il semble qu'on puisse procéder d'abord en s'inspirant de certaines thèses générales de la pensée nietzschéenne, ensuite en mettant à profit les possibilités, désormais ouvertes par la situation moderne, d'une approche moins naïve des textes de la tradition chrétienne. Pour le premier point, la place de Jésus par rapport au christianisme est exactement celle de tout initiateur qui, dans l'histoire, a ouvert ou indiqué une voie nouvelle ; même si son message a été recouvert d'ambiguïtés et ne nous parvient plus que surchargé ou à peine lisible, même si le « non » a pris le dessus sur le « oui », il n'en reste pas moins que tout « non » est porté, même à son insu et contre lui, par un « oui » plus profond. Cette thèse, déjà rencontrée à propos de la mauvaise conscience, vaut également dans le cas du mouvement profondément réactif qu'est celui du christianisme, et indique par conséquent à l'origine de ce mouvement une source ou une initiative, originale par rapport à lui. Mais si le résultat de l'analyse généalogique peut se ramasser dans la conclusion qu'au sein du christianisme, le « non » a toujours dominé sur le « oui », ce résultat est un indice intéressant pour caractériser la source elle-même : un oui facilement

2. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (364).



travesti en non, un acte créateur aussitôt changé en acte réactif et négativiste doit être marqué lui-même d'une faiblesse structurelle rendant possible le retournement. En ce sens l'analyse précédente, tout en ne portant pas sur Jésus, fait déjà planer un soupçon sur l'aptitude réellement créatrice de celui qui passe pour être à l'origine de la religion réactive. Quel fut donc le oui de Jésus et en quoi s'est manifestée son intrinsèque fragilité ?

Si nous pouvons situer la place de Jésus à partir des principes mêmes de l'interprétation nietzschéenne, on peut aussi apercevoir une distinction entre le fondateur et la religion qui se réclame de lui, à cause de la situation historique, propre à l'âge moderne. Les Inédits de la dernière période notamment insistent souvent sur le fait qu'une certaine naïveté a été perdue, perte grâce à laquelle un moderne peut lire les Ecritures chrétiennes en tant que *livre* — donc non plus en tant que vérité, ou livre *saint* [3] ; en effet le passage par le XVIII[e] siècle, « le siècle de l'irrespect », a brisé une valorisation religieuse immédiate qui interdisait ce présupposé de toute lecture « juste », la neutralité. La restitution des livres *saints* comme *livres* n'a pu se gagner qu'en une époque de comparaison [4], apte à rapprocher des données apparemment étran-

3. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (302) ; 11 (358) ; cf. aussi *A.C.* § 36.

4. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (374). Ce point est à rapprocher de l'émergence moderne de la *philologie*, en tant que discipline méthodique et rigoureuse dans l'art de bien lire. « Toutes les sciences n'ont acquis de continuité et de stabilité que du moment où l'art de bien lire, c'est-à-dire la philologie, est parvenu à son apogée » (*H.t.H.* I § 270). Voir Granier, *op. cit.*, pp. 313-335 et 498-520. Mais si la philologie, au sens nietzschéen de « pouvoir lire les faits sans les falsifier par une interprétation » (*K.G.W.* VIII, 3, 14 [60]), a été jusqu'ici impossible à cause du dogmatisme des théologiens, elle le serait tout autant si elle se laissait subjuguer par le désir d'atteindre à l'objectivité « froide ». La philologie rigoureuse est *acte* interprétatif, dans lequel s'investit celui qui interprète : c'est cet investissement de soi dans l'interprétation qui permet d'exhumer celui qui s'est dit dans le texte interprété — et donc de connaître son interprétation. L'intérêt pour le livre ne peut être scindé de l'intérêt pour la volonté qui s'y exprime. Une telle philologie n'a donc que peu de rapport avec l'attitude philologique particulière qui sépare la forme linguistique de ses contenus, ou vise à faire parler des textes en les séparant de celui qui les produit. Une telle lecture, marquée par le dualisme et l'obsession de la lettre, incapable de reporter l' « effet » écrit à sa « cause », se déploie selon les perspectives réactives du faible qui, en effet, sépare l'effet de la cause, l'acte effectué du sujet (cf. *G.M.* I § 13). « *L'enjeu des signes* » de J. M. Rey fournit une illustration de cette philologie réactive : elle manifeste la « faiblesse » de son inspiration par la multiplicité dévorante et vide des signes verbaux, au

gères et à faire apparaître les différences. La distance culturelle, intellectuelle et morale permet de prendre des perspectives nouvelles sur des textes qui livrent désormais leurs propres disparités et incohérences. « La comparaison d'une multiplicité inouïe est notre activité la plus instinctive. Nous comprenons tout, nous vivons tout, nous n'avons plus de sentiment inamical. » Cette approche neutre, et en réalité bienveillante, fait évidemment contraste avec l'apriori intéressé des croyants qui ont, par avance, décidé de l'inspiration spirituelle des textes sacrés et en postulent l'unité ; brisant avec la volonté simplificatrice de vérité à tout prix, elle fait apparaître la diversité interne aux textes : n'ayant pas de dogmes à défendre par les textes, ne réduisant pas ceux-ci au rang d'illustration de vérités préalables, elle découvre une extraordinaire diversité, celle des interprétations dont on a déjà fait état, mais aussi celle de la figure de Jésus lui-même au point qu'on ne peut plus (que fort difficilement) retrouver le type pur : « Cette figure n'est pas d'une seule coulée. Non seulement parce qu'on l'a revêtue de toute espèce de sagesse et de sentence bonhommes, en sorte qu'elle a presque été vulgarisée en "moraliste" : le pire est qu'on n'a même pas laissé intact le type lui-même [5]. » Cette difficulté n'est d'ailleurs que l'envers de la position moderne de restitution neutre des textes ; elle indique que, s'il n'y a pas à désespérer de retrouver le « type Jésus » (et, comme nous verrons, Nietzsche n'en désespère pas), cette découverte n'est possible qu'en traversant la diversité des couches qui surchargent le type et en les situant les unes par rapport aux autres.

Toutefois on aurait tort de conclure des remarques méthodologiques précédentes qu'aux yeux de Nietzsche, Jésus occuperait une place en continuité par rapport au christianisme historique, à la façon d'une première couche sur laquelle viennent ensuite se déposer des alluvions. Il faut en effet enregistrer (et cela engage bien au-delà des problèmes de

détriment de la maîtrise du « grand style », caractérisé par la sobriété et la rareté. Comment le signe ne se déploierait-il pas en prolifération indéfinie, dès lors que l'interprète nie sa propre activité personnelle dans son interprétation, comme il nie la présence de l'auteur à son texte ? Abordant les Ecritures judéo-chrétiennes, Nietzsche s'en tient si peu au seul texte, qu'il reproche précisément aux croyants de s'enfermer dans la lettre pour ne pas voir l'esprit qui l'anime...

5. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (301).



méthode) l'insistance de Nietzsche à situer Jésus de façon unique et discontinue à l'égard de tout ce qui s'est réclamé et se réclame de son nom. « Il ne faut pas confondre le christianisme (das Christentum) avec cette racine unique que rappelle son nom : ces *autres* racines dont il est issu ont été de beaucoup plus puissantes, plus importantes que son noyau ; c'est par un abus sans égal que de telles formes décadentes et de telles horribles malformations qui s'appellent "Eglise chrétienne", "foi chrétienne", "vie chrétienne" se parent de ce nom sacré [6]. » Ce texte, remarquable par le ton empreint de respect pour le « nom sacré » de la racine unique, n'évoque pas la nature des autres racines, mais nous les avons rencontrées dans tout ce qui précède. Surtout, ce fragment culmine dans l'affirmation la plus nette : « Qu'est-ce que le Christ a *nié* ? — Tout ce qui aujourd'hui s'appelle chrétien. » Une telle opposition n'est pas avancée ici en passant, on la retrouve comme un leitmotiv dans les Inédits des dernières années (en particulier dans le cahier II qui couvre l'hiver 1887-1888). Certains fragments n'indiquent d'ailleurs pas seulement une différence entre Jésus et le christianisme historique, ni même seulement une contradiction, mais parlent d'une insurrection de l'Eglise contre Jésus : « L'Eglise n'est pas seulement la caricature du christianisme, mais elle est la guerre organisée *contre le christianisme* [7]. » Elle est « la barbarisation du christianisme [8] ». On ne force donc pas la pensée de Nietzsche en concluant qu'avec Jésus il s'agit d'*autre chose* que du christianisme, puisqu'avec lui on a affaire à une *autre* racine.

A vrai dire, sur la base d'une affirmation aussi nette, plaçant Jésus en opposition au christianisme historique, le vocabulaire de Nietzsche trahit des hésitations et des fluctuations. Qui désigne-t-il exactement quand il parle, sans plus de précision, du « fondateur du christianisme » : Jésus ou Paul ? D'ordinaire l'expression paraît désigner Paul, mais tel n'est pas toujours le cas : dans *Le Voyageur et son ombre* § 81 elle ne peut que désigner Jésus, qui « s'est lui-même appelé : Dieu », ce qui n'est évidemment pas le fait de Paul ; de même dans *Aurore* § 114 qui parle du « fondateur du chris-

6. *K.G.W.* VIII, 3, 16 (87). Eté 1888.
7. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (276).
8. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (364).

tianisme sur la croix ». Mais l'ambiguïté plane sur *Le Voyageur et son ombre* § 83, bien que les traits du fondateur (connaissance limitée des âmes, illusion d'une médecine spirituelle universelle, conseil d'arracher son œil...) semblent se rapporter à Jésus. De même le « christianisme » n'est pas toujours opposé à Jésus, puisque les Inédits [9] indiquent que le christianisme (Christentum) reste possible en tout temps : il ne peut s'agir alors que de la mise en pratique de l'enseignement de Jésus, distingué des dogmes et du culte, alors qu'un autre texte désigne la même réalité sous le terme de Christlichkeit [10]. Même ambiguïté dans le vocabulaire de *L'Antichrist* : « Le mot de christianisme (Christentum) est une mésintelligence : il n'y a eu au fond qu'un seul chrétien, et il est mort sur la croix » (§ 39), et ce mot s'oppose à ceux de « joyeux message » [frohe (ou gute) Botschaft] ou d' « Evangelium » (§ 33) ; par contre le § 27 affirme que « le christianisme nie l'Eglise », ce qui oblige à entendre à nouveau par « christianisme » l'enseignement de Jésus. Dans la même ligne, il est question dans les Inédits [11] des dogmes pauliniens (Résurrection par ex.) considérés comme des falsifications « du christianisme authentique », jugement qui suppose antérieurement à Paul une authenticité chrétienne qui ne peut se rapporter qu'à Jésus. Ainsi encore [12], Paul est accusé d'avoir annulé « le christianisme fondamental » (er hat prinzipiell das ursprüngliche Christentum *annulliert*). Ces ambiguïtés ne tiennent pas à un chevauchement de textes de périodes différentes, puisque ceux qu'on a cités sont tous tardifs ; on retrouverait la même conclusion en étalant la recherche sur le temps, puisque, pour *Aurore* (1881), Paul est le premier chrétien, tandis que, pour *L'Antichrist* (1888), Jésus est le seul chrétien [13]. Mais, jusque dans leurs contradictions, ces citations tendent à montrer qu'une opposition, aux yeux de Nietzsche, travaille la ou les traditions dites chrétiennes, et donc que sous une continuité apparente court une discontinuité difficile à cerner.

Si la place singulière de Jésus permet en fin de compte

9. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (365).
10. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (366).
11. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (275).
12. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (282).
13. *A.* § 68 ; *A.C.* § 39.



de mieux comprendre de quoi il s'agit avec le christianisme, c'est parce qu'avec Jésus quelque chose d'unique et de toujours actualisable est apparu. A ce titre encore, la situation exceptionnelle de Jésus n'est pas sans importance pour comprendre le nietzschéisme lui-même. Nietzsche affirme en effet à maintes reprises *l'actualité permanente* du message de Jésus. Par exemple, « le christianisme authentique et originaire sera possible à toutes les époques... *Non pas* une croyance, mais un faire, avant tout un beaucoup-de-choses-à-ne-pas-faire, un *être* (Sein) autre [14]... » Si donc Jésus, malgré la domination ambiante des forces réactives, a entrevu et indiqué un *être-autrement* encore actualisable pour nous et si, malgré cette ouverture remarquable, son message fut falsifié, ne faut-il pas attacher une particulière importance à son « joyeux message », pour que le « gai savoir » ne soit pas lui-même dénaturé par des disciples trop zélés ? De ce point de vue, une étude de la lecture nietzschéenne de Jésus importe à la compréhension du nietzschéisme lui-même, parce que Jésus peut apparaître à la fois comme celui qui s'est approché au plus près de la vérité et d'une vérité qui demeure actuelle, et comme celui qui s'est le plus grandement trompé d'une erreur toujours possible. Il est d'ailleurs tout à fait significatif que l'image de Jésus (et des aléas subis par son message) occupe une place aussi prééminente dans toutes les dernières œuvres de Nietzsche : non seulement le titre du « *Gai Savoir* » (en vérité « la gaie science ») s'énonce en opposition transparente au « gai message » (frohe Botschaft), au point que Nietzsche lui-même se déclare « froher Botschafter » [15], mais le texte du *Zarathoustra*, fruit de la « révélation » de Sils-Maria (« Offenbarung » selon *Ecce Homo, Ainsi parlait Zarathoustra* § 3) imite la facture des Evangiles, si bien que l'auteur en parle comme d'un « cinquième Evangile [16] ». Les deux ouvrages qui constituent le développement articulé des conséquences des affirmations centrales de la grande œuvre, *Par-delà bien et mal* et *La Généalogie de la Morale* introduisent, par le biais de la critique, à l'intelligence et à la pratique du « contre-idéal » (Gegen-Ideal), celui qui doit faire pièce au christianisme

14. *A.C.* § 39 ; cf. encore *K.G.W.* VIII, 2, 11 (365).
15. *K.G.W.* VIII, 3, 25 (6) § 1.
16. Lettre à Schmeitzner, du 14 février 1883 ; cité par G. Morel, *op. cit.*, t. I, p. 147.

dominant. Si les opuscules dirigées contre Wagner s'en prennent aussi au christianisme de son art (*Le cas Wagner, Nietzsche contre Wagner), Le Crépuscule des Idoles,* parodiant le crépuscule des dieux, dénonce la reviviscence cachée de la foi ancestrale sous les signes de la modernité. Enfin les seuls titres d'*Ecce Homo* et de *L'Antichrist* parlent d'eux-mêmes. L'accumulation de données convergentes au niveau des titres des œuvres de la maturité indique une insistance que ne trahit pas l'examen du contenu des textes : plus on avance vers les derniers livres, et plus la critique du christianisme se fait pressante, incisive, renouvelée, à certains égards obsédante [17]. Bien loin de s'effacer comme une question réglée

17. A l'intérieur des écrits nietzschéens, la figure de Jésus est dessinée avec une netteté particulière dans *L'Antichrist* (1888), notamment entre les §§ 27 et 35, et dans de très nombreux inédits de cette période. Déjà *Le Voyageur et son ombre, Aurore, Ainsi parlait Zarathoustra, Par-delà bien et mal* livrent d'utiles indications sur le rôle que joue le type Jésus pour Nietzsche. Mais ce sont surtout les derniers écrits qui permettent d'en dessiner les contours. On peut voir ici l'influence convergente de deux livres dont les Inédits de 1887-1888 citent de larges extraits au même moment : Ernest Renan, *Vie de Jésus,* premier tome de son *Histoire des origines du christianisme,* que Nietzsche a lu dans l'édition de Michel Lévy 1883, Paris, et Léon Tolstoï, *Ma religion,* Fischbacher, Paris 1885. Voir en particulier *K.G.W.* VIII, 2, pp. 422-429 pour Renan, et pp. 375-384 pour Tolstoï. Le portrait de Jésus tracé par Nietzsche comporte des traits de ressemblance frappants avec ceux qu'on trouve chez ces auteurs. Leur sont-ils empruntés, puisque les principaux éléments de ce portrait sont tardifs chez Nietzsche ? Mais comment mesurer une dépendance ? On peut noter certains parallélismes, mais on n'oublie pas que le type Jésus joue à l'intérieur du nietszchéisme un rôle propre dont l'intelligence exacte ne peut se prendre qu'en fonction du nietzschéisme lui-même. De plus, le relevé détaillé des points de comparaison laisse entier le problème de savoir pourquoi tels éléments sont retenus plutôt que d'autres. D'une façon très générale, auprès de Renan comme auprès de Tolstoï, Nietszche trouve une confirmation de l'opposition, déjà marquée par lui très antérieurement à leur contact, entre Jésus et le christianisme postérieur : c'est une thèse chère à son ami Fr. Overbech (cf. K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche,* pp. 444 sq., Gallimard, 1969). Pour Tolstoï, la déformation commence avec Paul, en sorte que la doctrine de Jésus n'a rien à voir avec « la religion pseudo-chrétienne que l'on enseigne depuis 1800 ans » (p. 122). De plus Tolstoï développe essentiellement l'idée que la doctrine de Jésus est encore aujourd'hui applicable, pour peu qu'on soit prêt à payer le prix de la négation des institutions dominantes qu'impose la fidélité à son message ; converti du nihilisme (p. 1), Tolstoï écrit son livre *pour* défendre cette thèse, également centrale pour Nietzsche, quoique en un autre sens. Avec Renan, Nietzsche peut reconnaître que seule la modernité, et l'incroyance qui la caractérise, peut fonder une lecture juste des Ecritures (Introduction, p. LVIII-LIX, de l'édition de 1863), et que seuls quelques-uns ont entrevu de tous temps ce que Jésus visait. Mais la fréquentation de Strauss, vers sa vingtième année, entraîne Nietzsche, plus que Renan (qui pourtant rend hommage à Strauss dans son Introduction), à suspecter l'authenticité des



une fois pour toutes, cette critique ne cesse de réapparaître, comme si la fatalité qui marque le rapport du christianisme à son « fondateur » devait être exhumée, et comme si le « gai savoir » lui-même ne pouvait être formulé et explicité sans la référence constante à son anti-type. A quoi bon évoquer encore les ébauches multiples des plans prévus pour la grande œuvre entreprise et inachevée qui prévoyaient une place de choix à une critique du christianisme [18], pour faire entrevoir que l'examen du cas de Jésus importe à l'intelligence du cas Nietzsche [19] ? Inscrivant donc cette étude à la fin d'un parcours, nous nous mettons en état d'entendre un message jusque-là recouvert par ses contrefaçons, et de pressentir par sa parenté et par sa radicale opposition la visée nietzschéenne. Si Jésus a entrevu l'attitude humaine juste, et s'il s'est laissé trahir, l'analyse de la partialité de son message doit pouvoir aider à cerner ce que peut être une attitude non partiale, et les conditions de son affirmation.

Evangiles, produits de la croyance intéressée des disciples. Aussi il ne s'accorde pas avec la présentation renanienne de Jésus qu'il trouve trop naïvement psychologisante, en ce qu'elle prend le faux-monnayage des Ecritures pour argent comptant, et construit donc un Jésus trop mêlé au ressentiment des disciples.

18. Cf. par exemple *K.G.W.* VIII, 3, 16 (86) ; 19 (8) ; 22 (14) etc.

19. La place de Jésus dans l'œuvre éclaire également la position personnelle de Nietzsche à l'égard du christianisme. On a signalé au chapitre précédent le climat et la marque piétistes de la foi familiale des Nietzsche. Le jeune Frédéric a vécu cette foi et y a adhéré, comme on le sait par ses propres écrits de lycéen (prières, méditations religieuses dont les *Jugendschriften,* publiés par Hans Joachim Mette, C. H. Bech'sche, Münich 1933, 2 volumes, donnent de nombreux témoignages) ou cet aveu : « Enfant, vu Dieu dans sa gloire » (*H.t.H.-F.I.* 28 (7), printemps 1878). Le témoignage de Paul Deussen sur l'adhésion de Frédéric à la foi chrétienne au moment de sa confirmation est irrécusable. (Cf. Ivo Frenzel, *Friedrich Nietzsche in Selbszeugnissen und Bilddokumenten,* p. 18, Rowohlt 1966). — C'est pourquoi l'on considérera comme fort suspecte l'affirmation de cet Inédit de juillet 1879, selon laquelle il eût été athée dès Pforta (*H.t.H.-F.I.* 42 [68]), ou celle, plus tardive, d'après laquelle il ne prit jamais d'intérêt aux problèmes religieux (*Ecce Homo, Pourquoi je suis si malin* § 1). Si ces textes trahissent peut-être un désir de se construire un personnage, perceptible en d'autres cas, on peut trouver à situer l'apparente contradiction, grâce à un Inédit de l'hiver 1887-1888 : « Je n'ai jamais été chrétien une heure de ma vie ; je considère que tout ce que j'ai vu comme christianisme est une *honteuse équivoque du mot,* une véritable *lâcheté* de toutes les puissances qui dominent » (*K.G.W.* VIII, 2, 11 [251]), Le piétisme, visage sous lequel il a rencontré le christianisme, n'est donc qu'une perversion : quant à lui, Nietzsche, il n'a pas plus été chrétien de ce christianisme-là que Jésus ne peut être dit chrétien au sens paulinien. Est-ce à dire qu'il se sentirait plus proche de l'attitude de Jésus (non chrétienne) que de la croyance constituée des Eglises ?

## II. LE SENTIMENT DU ROYAUME DE DIEU

### 1. Importance et non-importance du contexte de Jésus

Si Jésus est à distinguer de l'histoire ultérieure du christianisme, il ne se comprend toutefois que dans une histoire et un conditionnement culturel déterminés [20]. « Un Jésus-Christ n'était possible que dans un paysage judaïque — j'entends dans un paysage sur lequel pesait constamment la sombre et sublime nuée d'orage de la colère de Jéhova [21] ». Par là se trouve bien réintroduit le judaïsme, mais simplement — le point est d'importance — comme cadre ou contexte d'une action et d'une influence, comme condition de possibilité de l'avènement de Jésus-*Christ*. Par cette seule phrase, Nietzsche laisse déjà entendre la distance existante entre Jésus et le judaïsme : Jésus apparaît sur fond de judaïsme ; ce n'est pas tout à fait le judaïsme qui, en lui, se poursuit : cependant le devenir fallacieux de Jésus en *Christ* ne s'explique qu'en contexte judaïque. Ainsi, selon ces trois propositions, apparaissent les rapports subtils de Jésus au judaïsme : il apparaît au sein du judaïsme, et cependant il ne s'y réduit pas. « Je ne peux expliquer comment il se fait que les Juifs, entre toutes les nations, aient élevé la grandeur morale au rang le plus haut, en théorie comme en pratique. Seuls ils sont parvenus à un Jésus de Nazareth ; seuls à un Dieu saint, seuls au péché contre ce Dieu [22] », à quoi une correction marginale ajoute : « Et le Christ passa leur éthique à travers un crible [23]. » En ce sens, Jésus fait nombre avec les conditions culturelles de son avènement.

L'horizon religieux de la proclamation de son message est celui d'une croyance en un Dieu redoutable, en tant que

20. L'existence historique de Jésus n'est en aucune façon mise en doute par Nietzsche ; on voit par là que, s'il est tributaire de la théologie libérale sur plus d'un point, sa problématique est tout autre. Il est en accord ici avec Renan, *op. cit.*, ch. XXVIII, pp. 447-448.

21. *G.S.* § 137.

22. *A.-F.I.* 3 (103).

23. Dans *N.V.* 1, 50 ; *Aurore*, éd. Gallimard, p. 762, note 1 de la p. 358 ; cf. aussi *K.G.W.* VIII, 2, 11 (368).



lointain et séparé, car les Juifs, sous l'influence sacerdotale tardive, ont porté au point extrême la séparation entre Dieu et l'homme ; peuple de la séparation, ils ont ainsi « permis que peu à peu se creusât un abîme entre Dieu et l'homme qui fût ressenti avec épouvante [24] ». Cet excès dans la séparation prépare sa réduction, et telle est la place de Jésus. Mais le contexte culturel et religieux conditionne à ce point la *formulation* du message de Jésus qu'il n'est pas possible d'en retrouver la détermination exacte sans prendre au sérieux ce contexte et le matériel de concepts et d'images qu'il véhicule. Le § 137 du *Gai Savoir,* déjà cité, qui s'exprime « en paraboles » selon son titre, multiplie de telles images pour expliquer en quelque sorte « de visu » que l'on ait pu parler de Jésus-*Christ*. Il oppose en effet le paysage juif sur lequel pèse constamment la nuée d'orage de la colère de Jéhova, à celui où le temps clair et le soleil sont la règle et la quotidienneté (on devine aisément qu'il s'agit de la Grèce) : dans un cas le soleil n'apparaît que dans de rares éclaircies, comme une exception à la règle qui est celle de la nuit et de l'orage ; dans l'autre, le soleil n'est nullement une grâce exceptionnelle [25]. Comment, dans le contexte juif, Jésus n'aurait-il pas dû rêver à un arc-en-ciel et à une échelle céleste sur laquelle Dieu descend vers l'homme ? La distance y est première, et sa suppression seconde ; mais dans un autre contexte, la « grâce » n'y est-elle pas la règle quotidienne, n'appelant aucun intermédiaire pour se laisser pressentir ? On comprend alors la conclusion de l'Inédit, déjà cité, de la même époque : « Là où la rupture était moins profonde, là aussi un homme, sans qu'il fût absolument surhumain, pouvait sans doute s'interposer en tant que héros et répandre le sentiment du bien-être, le plus élevé peut-être de l'humanité

24. *G.S.-F.I.* 13 (64).

25. Le romantisme du regroupement des images ne doit pas cacher leur symbolisme ; le ciel, le soleil et les nuages, ainsi que le vent qui les chasse, tiennent une place centrale dans la symbolique nietzschéenne. Sur le soleil comme image de la surabondance : *G.S.* § 342 (la pluralité de signification de ce symbole est curieusement raturée par B. Pautrat, *Versions du soleil,* qui ne retient du soleil que le thème de la roue, de la répétition et du retournement, et ne donne ainsi qu'une version négativiste du symbole même de la plénitude débordante) ; sur le vent, cf. « Au Mistral » dans « Chansons du prince hors-la-loi » ; le rôle du « Grand Midi » où le soleil est à l'aplomb, etc.

antique : l'accord et la transition de Dieu à l'homme. » Du coup, la prise en compte des images permet d'apprécier tout à la fois l'importance et la non-importance du contexte culturel puisqu'elle permet de discerner le message original et originel de Jésus sous celui de Jésus-*Christ* : montrer par le fait que la transition de l'homme à Dieu est infime, ténue, transition sans transition, sans intermédiaire, puisqu'en rigueur, de l'homme à Dieu il n'y a rien, sinon justement l'homme et Dieu (de même qu'entre le soleil et la terre inondée par la lumière, il n'y a strictement rien, bien qu'en aucune façon soleil et terre se confondent !). Sous le ciel lumineux de la Grèce antique, un héros eût pu indiquer cette transition ; seul le contexte juif, celui de la distance infranchissable, impose l'idée du Dieu lui-même qui vient franchir l'abîme (selon les termes de l'Inédit) : là, et là seulement, Jésus devait se dire, ou devait être compris comme Dieu franchissant l'abîme, simplement parce qu'en réalité ce passage n'en est pas réellement un. Mais cette prétention, qui eût varié avec le contexte, importe moins que le joyeux message qu'elle annonce. Délié de ses enrobements imagés ou de ses interprétations arbitraires, le message de Jésus s'indique déjà en ce qu'il y a de plus *radical*, et qui ne peut s'identifier avec une philosophie, une morale, ou une religion constituée : *dévoiler l'accord et la transition de l'homme à Dieu.*

Mais comment dévoiler cette « transition », ou comment Jésus lui-même l'a-t-il dévoilée, telle est la question qui surgit, maintenant qu'une première critique a situé le message de Jésus dans son contexte immédiatement judaïque, et l'en a du même coup distingué ?

## 2. Retrouver le type derrière les falsifications

Le message de Jésus ne nous atteint qu'à travers la voix discordante et brouillée des traditions qui interfèrent avec lui ; et par là se trouve complétée, peut-être, la remarque méthodologique développée au début de ce chapitre. Si le vocabulaire nietzschéen lui-même est équivoque, c'est que la réalité dont il a à parler ne nous atteint plus qu'à travers de constantes équivoques : le déplacement (« Entstellung », *L'Antichrist* § 31) de Jésus à Paul est constant, de



même que la surimpression des images. Or cette situation n'est pas seulement un préalable dont on pourrait se débarrasser grâce à un travail d'analyse critique pour retrouver une pureté prétendument primitive ; car si l'image de Jésus ne nous atteint que surchargée, peut-être est-il de sa nature d'être elle-même instable. C'est pourquoi il convient de prendre au sérieux le fait que Jésus ne nous soit accessible qu'à travers le type du Rédempteur : non point seulement en vertu d'avatars ultérieurs, mais comme l'indice probable du caractère transparent et fragile du mode d'être du personnage [26]. Or les textes livrés par la tradition ne parviennent pas à voiler parfaitement le personnage originel sous les revêtements des rôles d'emprunt qu'on lui a attribués : toujours resurgit un trait qui dénonce la surcharge et la contradiction. Sans doute est-ce la raison pour laquelle, selon une sorte de mime géniale, les textes nietzschéens concernant Jésus retrouvent une semblable ambiguïté ; homogènes à ce qu'ils signifient, ils obligent à la délicatesse du maniement.

### *Les croyants travestissent Jésus à leur image*

Le fait est que Jésus ne nous apparaît que sous *le modèle dont les croyants ont besoin* : celui de sauveur. Mais dès que l'existence de ce modèle est dévoilée, sa contradiction avec l'original saute aux yeux. « Si le Christ avait vraiment l'intention de sauver (erlösen) le monde, n'a-t-il pas échoué [27] ? » Voilà la question que les croyants feraient bien de se poser à partir de l'examen d'une « expérience de deux mille ans » et à l'aide du critère simple contenu dans les textes qu'ils invoquent, celui de la joie que doit fournir toute connaissance, joie que l'on trouve bien en effet dans « le livre qui parle du Christ », joie qui va de pair avec l'invitation à entrer sans

26. Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, De Gruyter, Berlin 1971, pp. 90-91, souligne justement « une trace d'incertitude » dans le portrait tracé de Jésus dans *L'Antichrist*. L'hypothèse avancée au § 31, selon laquelle Jésus aurait été plus marqué de traits multiples et contradictoires qu'on ne croit, hypothèse qui « n'est pas totalement à exclure », n'est cependant pas examinée dans la suite. Le texte avance une raison : la tradition aurait dû être remarquablement fidèle et objective pour restituer un personnage contrasté, ce qu'elle ne peut pas être.

27. *H.t.H.* II § 98.

réticence ni calcul dans ce qui s'offre présentement. Or la lecture des Evangiles, conduite dans la clarté de cette question, fait apparaître au sein des textes d'assez nettes oppositions. L'analyse généalogique a rendu compte des principes animateurs de la communauté primitive, et elle retrouve la présence de ces mêmes motivations dans des passages qui sont donc plus typiques de la communauté elle-même que de celui dont elle parle. Ainsi la prétention et la témérité, affichées en de nombreux textes, d'avoir tranché les grands problèmes témoignent de la présence d'une volonté de s'identifier à l'idéal, enracinée dans la faiblesse d'hommes exploités ou marginaux [28]. Ainsi encore une certaine arrogance de la sainteté « trahit, de la meilleure façon, une âme vile et astucieuse : témoignage des premiers chrétiens [29] ». Ainsi l'impudence qui consiste à se mettre du côté de ceux qui savent et de se comparer aux prophètes [30], ou à commander souverainement aux responsables les devoirs qu'ils devraient connaître. Est-il besoin de venir du ciel pour dire au percepteur qu'il ne doit pas prendre plus qu'il ne doit ? Qui a intérêt à tenir de tels propos, sinon des esclaves qui visent à jouer aux maîtres ? De nombreuses paraboles portent la trace de l'interférence entre un enseignement primitif et une falsification ultérieure : la parabole des ouvriers de la dernière heure [31] perd sa portée première selon laquelle l'homme n'a rigoureusement pas de compte à demander, dût-il donner cette vie qu'il a reçue, pour être chargée d'une doctrine de la rétribution proportionnelle au travail fourni. Or « la croyance en la rétribution pour le travail, en proportion du travail, est une conséquence de la théorie de la *vie personnelle* », c'est-à-dire de cette croyance en la valeur éternelle de l'individu, dont nous savons l'origine morbide [32]. D'une façon tout à fait générale on dira que l'accès au « type Jésus » n'est possible qu'en retirant des Evangiles tout ce qui relève des motivations, des justifications, tout ce qui surcharge les promesses de *conditions*. « Tout 'car' (denn) dans la bouche de Jésus est *non évangélique* [33] », donc tout appel à la punition, à la récompense, au jugement. Ce sont en effet ces « denn » qui compromettent le Nouveau Testament, et rendent respectables les Pharisiens et les Scribes qui y sont attaqués [34]. Bref, tout ce qui témoigne d'une volonté d'avoir raison à tout prix et de tenir le vrai contre [35]... peut être suspecté de relever d'un esprit de vengeance dont l'analyse généalogique dénonce l'origine, étrangère à l'esprit de celui qui demande de pardonner, d'aimer, d'avancer dans l'existence sans peur ni recherche de justifications et de raisons préalables.

28. Par ex. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (204).
29. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (199), p. 241, ligne 26.
30. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (200).
31. *Mt* 20, 1 sq.
32. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (270).



### *Ni sauveur ni moraliste*

Si l'on en vient à Jésus lui-même, on s'aperçoit qu'il n'a voulu tenir *aucun* des *rôles* qu'on lui fait jouer habituellement, ni celui de sauveur, ni celui de moraliste.

Jésus n'a *pas voulu sauver*, laissait entendre le texte déjà cité de *Humain trop humain*, et, s'il l'avait voulu, ajoute le § 83 du *Voyageur et son Ombre*, il eût été un fort mauvais sauveur, à la façon de ce dentiste qui, pour éviter le mal de dents à ses malades, leur arrache toutes les dents : thérapeutique qui s'en prend certes à la racine (c'est le cas !), mais qui risque aussi de supprimer le malade en même temps que le mal. La radicalité (fausse) de cette thérapeutique indique par elle-même son origine : en juxtaposant les termes « Sauveur et médecin », le titre de cet aphorisme renvoie à la problématique médicale, dont l'esprit est sacerdotal, en sorte que « les graves défauts et les grands préjugés » du « fondateur du christianisme » dont il est ici question sont plutôt ceux de Paul que ceux de Jésus [36].

33. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (369).
34. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (200).
35. Par exemple, la multiplication des *miracles* en tant qu'actes faits pour impressionner et imposer une autorité est « une forme tardive de métamorphose » du type : *K.G.W.* 2, 11 (356) ; ou la parabole de l'olivier desséché qui porte trace d'une condamnation de qui n'écoute pas Jésus. Or tout « esprit de propagande » est étranger à Jésus : *K.G.W.* VIII, 2, 22 (383).
36. On peut noter que la comparaison du dentiste se retrouve dans *Le Crépuscule des Idoles, La morale comme contre-nature*, à propos du Sermon sur la montagne et de la thérapeutique des passions : la prescription médicale identique renvoie au même médecin, une tradition postérieure à Jésus.

Mais c'est autour de la conception du *péché* qu'apparaît bien la falsification dont Jésus fut la victime, d'ailleurs partiellement responsable. La « bonne nouvelle » est identiquement la suppression de toute distance entre l'homme et Dieu : rien n'est susceptible d'*assurer* ce rapport. Ce qui inversement signifie : rien n'est susceptible de le *détruire*. Donc le péché, que la tradition judaïque caractérise comme approfondissement de la distance, se trouve, de soi, privé de tout fondement [37]. Mais, et ici commence l'inconscience de Jésus, comment parvenir à faire entendre un tel message dans la culture judaïque ? Le fragment 81 du *Voyageur et son ombre,* indique que « pour faire sauter de ses gonds » la justice mondaine, deux voies sont possibles : ou prêcher la totale irresponsabilité et innocence, ou au contraire enseigner une responsabilité et une culpabilité si totales, surcharger les actes humains d'un poids tel, par exemple en voyant en toute faute contre l'homme un *péché contre Dieu*, que la justice mondaine se trouve supprimée (aufgehoben). Jésus adopte la seconde voie : un juge ne peut juger son prochain qu'arbitrairement, parce que la norme (divine) du jugement lui échappe. Il radicalise donc l'enseignement traditionnel en référant immédiatement tout acte à Dieu et en le soupçonnant d'être, de soi, pécheur. Mais cette référence immédiate à Dieu peut s'interpréter en deux sens : aucun acte n'est péché parce que tous le sont de manière inappréciable, ou bien tous sont à ce point péché qu'aucun acte ne peut être considéré comme pécheur. L'enseignement de Jésus absolutisant le péché aboutit en fait à sa complète suppression : rien n'importe que la confiance. Enseignement périlleux toutefois pour une tradition qui ne comprendra pas la subtilité (trop fine) du fondateur et prendra à la lettre ce qui détruit toute lettre. Sur ce point, Jésus qui voulait annoncer le dépassement du péché, a été victime du contexte culturel qui a porté à l'absolu de la culpabilité ce qui devait en délivrer. Celui qui croyait émanciper du péché en montrant la transparence de tout acte envers Dieu, va apparaître comme celui qui dénonce à tout homme son péché. Mais qu'est-ce qu'un Sauveur qui, de fait, aboutit à enfermer un peu plus l'homme dans le péché ?

37. *A.C.* § 33.



Mauvais sauveur s'il avait voulu l'être, Jésus a été aussi un bien *mauvais moraliste,* malgré le rôle dont on l'a investi ensuite. Sur ce point, Jésus donne cependant plus que l'apparence qui permettra l'erreur ultérieure. Il a en effet parfois livré un enseignement tel qu'on a pu ensuite le travestir en morale : et s'il n'a pas fixé de valeurs, ni prescrit un bien et un mal, il a eu le sérieux d'un moraliste. Les créateurs de morale ne veulent pas qu'on rie de la vie [38], de même Jésus a eu le tort de ne pas béatifier ceux qui rient [39]. Indice qui montre une étonnante méconnaissance de la situation réelle des hommes : il n'a pas vu à quel point l'esprit de sérieux les domine, et faute de déceler l'emprise de la bonne conscience, sa condamnation des hommes en tant que pharisiens n'a pas été comprise [40]. De plus, il a, malgré tout, indiqué des comportements pratiques que la tradition va figer en règles ; dans cette ligne, il a proclamé des sentences redoutables et dangereuses, sans apercevoir que certaines idées justes, proclamées trop tôt, ou reprises par des hommes non vraiment libérés de la peur, changent de signification et se pervertissent en leur contraire. Ainsi le conseil d'aimer les hommes pour l'amour de Dieu procède du « sentiment le plus noble et le plus raffiné auquel les hommes aient pu parvenir [41] » : il fait comprendre que « sans l'accompagnement de quelque arrière-pensée qui le sanctifie », l'amour des hommes est « une sottise et une bestialité *de plus* », et à ce titre, « le premier qui a senti et " vécu " ces choses délicates, même si sa langue a balbutié en essayant de les exprimer, devra nous rester sacré et vénérable à jamais ». Mais, en même temps, il s'est « le plus bellement égaré » parce que cette substitution d'un amour par un autre risque de dénaturer l'amour simple et sans recherche de l'homme. Ces incohérences montrent en tout cas que Jésus ne voulait certes pas se donner la figure d'un moraliste, même si ses disciples crurent l'honorer en lui reconnaissant cette fonction. Il visait à bien autre chose qui peut apparaître maintenant.

38. *G.S.* § 1. Importance du rire au contraire : *P.B.M.* § 294.
39. *A.P.Z.* I. De la mort volontaire ; IV. Des hommes supérieurs.
40. *A.P.Z.* III. Des tables anciennes et nouvelles § 26.
41. *P.B.M.* § 60.

*Maniement des Ecritures*

Avant même d'aborder le contenu du message de Jésus, on peut ici faire le point sur le maniement nietzschéen des Ecritures. Ce qui précède donne une idée de l'opération de tri qu'effectue la lecture généalogique à l'intérieur du corpus scripturaire. On remarque que les Ecritures chrétiennes ne sont pas rejetées en bloc, bien qu'elles s'apparentent aux « légendes des saints [42] », parce que, malgré les surcharges ajoutées par un esprit de vengeance souvent perceptible, elles *révèlent autant qu'elles cachent* un personnage historique réel. Mais Nietzsche ne pousse jamais loin le maniement exégétique (qu'il eût appelé « philologique ») des textes, et ceci pour plusieurs raisons. D'abord parce que, armé de l'analyse généalogique, on perçoit fort bien « une contradiction béante entre celui qui prêchait sur les montagnes, sur les lacs et les prairies, dont l'apparition fait penser à celle de Bouddha dans un pays qui n'aurait rien de l'Inde, et le combattant fanatique, ennemi mortel des théologiens et des prêtres [43] », lequel relève d'un tout autre esprit. Ensuite, parce que ce genre de documents ne permet pas l'application de la méthode scientifique, « *si l'on n'a pas d'autres sources par ailleurs* [44] » :

42. *A.C.* § 28.
43. *A.C.* § 31.
44. *A.C.* § 28, souligné par Nietzsche. L'auto-interprétation des textes par eux-mêmes fait donc surgir un cercle herméneutique dont Nietzsche rejette le caractère vicieux. Mais comment articuler les « autres sources » avec le texte en cause, et éviter la reconstruction arbitraire, si l'on a décidé que la méthode scientifique ne peut s'y appliquer ? A vrai dire, Nietzsche ne développe pas une exégèse scientifique au sens moderne. Sa lecture reste proche, *dans la manière,* de celle de Renan, quoique, si Renan voit dans les Evangiles des « biographies légendaires » (*op. cit.*, intr. p. XLIV), Nietzsche ne retient pas l'idée de biographie. Le caractère légendaire des textes n'appelle pourtant pas un moindre intérêt philologique à leur égard. C'est un fait que Nietzsche s'attache moins à la philologie des textes qu'à la philologie de la volonté qui les produit. D'où un risque : celui de conclure trop vite sans la mise en œuvre d'une nécessaire patience philologique, et un aveu inconscient : l'acte de bien lire est oblitéré par un a priori qui préjuge du caractère réactif et pervers des textes, en tant que produits d'une volonté faible. « On n'est pas philologue ou médecin, selon *A.C.* § 47, sans être en même temps *antichrétien.* C'est que, philologue, on va voir *derrière* les " livres saints " et, médecin, *derrière* la déchéance physiologique du chrétien type » (souligné par Nietzsche). Mais comment aller voir derrière un texte, sans montrer d'abord la patience du déchiffrement ? Le désir de l'arrière-texte est aussi suspect que la volonté, attribuée au croyant, de s'en tenir au texte...



puisqu'il s'agit en effet de légendes de saints, ces autres sources semblent être l'ensemble de ce que peut apporter la psychologie au sens où Nietzsche l'entend, appliquée aux types concernés. Les textes renvoient donc à des cas humains qui rendent compte des textes, et non l'inverse. Enfin l'enrobement sous lequel Jésus nous est livré, à savoir « le type psychologique du sauveur [45] », oblige à admettre que, pour les textes eux-mêmes, ne peuvent être séparés le besoin de salut des croyants, ses expressions multiformes et le personnage à propos duquel ce besoin a trouvé satisfaction. C'est pourquoi on ne peut procéder à la façon de Renan, sous peine de présenter un tableau de Jésus qui, sous prétexte de décrire l'itinéraire d'une âme, mêlera à cette description toutes les surcharges (Uberladen) venues des disciples. De part en part, les textes livrent un Jésus maquillé par les besoins des croyants. Mais cela même indique la fragilité, voire l'inconsistance du type d'homme qui a rendu possibles de telles contrefaçons, et confirme que l'essentiel pour Jésus tenait en un message diaphane, limpide, léger — donc aisé à travestir par l'esprit de pesanteur.

## 3. Un message qui est une praxis

L'enseignement de Jésus tient en une affirmation tellement simple et ténue, qu'il faut à la fois beaucoup d'attention et beaucoup de courage pour ne pas immédiatement le recouvrir des masques bien connus et obsédants de la religion, de la morale ou de la métaphysique. Beaucoup d'attention, parce que le langage trahit par sa discontinuité même une affirmation qui vise la limpidité de l'existence ; beaucoup de courage aussi parce que la vérité si proche fait peur par sa proximité même.

*Le sentiment du Royaume*

Déjà, parler l'enseignement de Jésus est une méprise : Jésus enseigne moins qu'il n'est ; non point docteur, mais *existant,* se livrant par tout lui-même à la réalité si proche et si discrète que l'homme passe son temps et organise son

45. *A.C.* § 29.

monde pour la fuir. Prétendre que Jésus ait un message à adresser à l'humanité est encore trop dire : « Il a directement à faire au Royaume des cieux dans le cœur », lit-on dans un texte de l'hiver 1887 [46]. Dévoiler la présence du Royaume des cieux en l'homme, au plus intime de lui-même, telle est l'œuvre de Jésus, manifester que si l'homme, par la pratique cultuelle, par l'ascèse morale, va chercher très loin l'idéal, la réalité est infiniment proche, accessible, présente, d'une immédiateté débordante et pressante. L'essentiel — mais là gît toute la difficulté — est d'accepter d'entendre que le Royaume est arrivé, qu'il est déjà et depuis toujours là. Il n'y a que « de grossières formules dans le commerce avec Dieu », tant qu'elles procèdent de l'homme : extérieures et vaines, elles constituent autant de fuites envers la reconnaissance de ce qui est, et *que cela est*. Telle est « la vie véritable » que Jésus oppose à la vie vulgaire [47] : elle est « intérieure » au sens où elle ne relève en aucune manière des extériorités judaïques (culte, liturgie), dogmatiques (rédemption, expiation) ou morales (péché, pardon, pénitence) ; elle n'est pas non plus au-dessus de la terre, ni chronologiquement à distance, simplement promise pour une date invérifiable — attendue. Elle est « un changement de sens (eine Sinnesänderung) chez l'individu », et le même Inédit [48] ajoute : « Ce qui vient en tout temps et n'est en tout cas jamais encore là » : un immédiat non cernable, mais enveloppant tout instant de la temporalité, sans jamais s'identifier à aucun ; présence par conséquent qui entraîne l'instantanéité hors d'elle-même, ne laisse pas en place ; mouvement qui, pourrait-on dire, s'expérimente comme un battement, une pulsion présente à toute durée. Réalité tellement simple et indicible que la seule et adéquate manière d'en parler reste négative : « Le royaume de Dieu n'est rien de ce qu'on attend ; il n'a ni hier ni après-demain, il ne vient pas dans un millénaire — il est une expérience du cœur ; il est là partout, il est là nulle part [49]. »

De tels propos, s'ils sont compris comme ils doivent l'être,

46. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (356).
47. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (279).
48. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (354).
49. *A.C.* § 34.



c'est-à-dire autrement que comme des mots qui n'engagent aucune *expérience,* doivent écarter une interprétation trop purement *intimiste*. Sans doute il s'agit bien du « cœur », du sentir (fühlen), mais ces mots apparaissent toujours en opposition à l'extériorité discontinue et fragmentaire en vue de désigner une réalité qui, par nature, échappe aux catégories de l'avant et de l'après, de haut et de bas, de surface et de profondeur. De ce point de vue, il s'agit d'une réalité radicalement autre que ce que l'homme saisit habituellement à travers ses catégories, et cependant présente au plus intime [50]. L'ambiguïté certaine du vocabulaire doit être levée par la considération du niveau auquel Nietzsche situe la réalité du Royaume pour Jésus : l'impossibilité même d'en parler autrement qu'en l'opposant à ce qui prend forme institutionnelle indique (zeigt) de quoi il s'agit. L'ambiguïté se retrouve aussi dans la façon dont Jésus vit cette réalité annoncée ou prend conscience du retentissement de cette annonce ; mais par elle-même cette prédication ne peut pas rester purement intime, tout en laissant subsister telles quelles les structures en place.

Si l'on essaye d'exprimer en positif le type d'expérience en laquelle engage Jésus, on pourrait dire, d'une part, qu'elle vise à supprimer cette fausse question toujours renaissante que « tous posent : pourquoi la vie n'est-elle pas ainsi que nous le désirons et quand sera-t-elle ainsi [51] ? », et, d'autre part, qu'elle dispose à une attitude de paix envers toute chose : « Sois en paix avec tout le monde, ne considère personne comme un néant ou comme insensé ! Si la paix est détruite, fais tout pour la rétablir. L'honneur de Dieu consiste absolument dans la mise à l'écart de l'inimitié entre les hommes. Réconciliez-vous pour la moindre discussion pour ne pas perdre la paix intérieure qui est la *vraie vie* [52]. » Paix intérieure sans doute, parce qu'elle naît du foyer le plus intime de l'être humain et cherche à déraciner toute

50. Noter que Dionysos, le dieu secret qui ne parle qu'à mi-voix, est désigné par trois fois comme « le génie du cœur » dans le grand texte de *P.B.M.* § 295. Cf. notre troisième partie.
51. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (266). On se souvient que cette fausse question qui amène à *juger* l'existence et à la trouver laide, dénature la philosophie de Schopenhauer.
52. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (269).

sorte d'inimitié ou d'agressivité en pacifiant la source elle-même des rapports. Mais paix qui se vérifie et se conforte en commandements précis visant à organiser l'existence pour rendre impossible la perte d'une telle paix, ou assurer sa reconquête si elle vient à disparaître [53]. C'est pourquoi, contrairement à ce que pense Renan, il n'y a rien d' « impérieux » dans les exigences de Jésus [54]. Au contraire, elles visent à supprimer toute mauvaise agressivité envers la vie pour faire adopter une attitude d'accueil et de non-résistance à ce qui se présente. Postulant que la question : pourquoi la vie est-elle ainsi ? est une question (de) misérable, elles n'engagent pas à chercher des raisons à la vie, mais à trouver dans la vie qui s'offre ce qui passe toute raison et toute question.

En réalité, la radicalité de cet enseignement (pour une part voilée à Jésus) entraîne une relativisation complète des institutions, parce que celles-ci, en tant que telles, détournent de ce qui seul importe. En rigueur de termes, cette expérience rejette dans la nullité tout ce qui se donne comme valeurs dans la vie sociale, et le dénonce comme une vanité qui importe si peu qu'il ne faut même pas entrer dans le jeu d'une opposition. Elle ne dénonce pas la pourriture de la hiérarchie et de la société, mais s'élève fondamentalement contre la tyrannie de la caste, de l'ordre, du privilège, etc. [55]. Elle n'est pas mue par une volonté réactive de dénigrement, mais par une indifférence pour ce qui est non-valeur. Aussi est-il dans sa logique d'aboutir à « l'abolition de la société [56] ».

C'est dans ce contexte global qu'il faut lire certaines exigences de Jésus et pressentir à travers elles la mise en cause de l'opacité et de la lourdeur qui figent les structures sociales : « On ne doit pas mettre d'opposition à ce qui est méchant contre nous, ni par son action ni dans son cœur. On ne doit reconnaître aucun motif de se séparer de sa femme. On ne doit pas faire de différence entre un inconnu et un intime, entre un étranger et un compatriote. On ne doit s'emporter contre personne, on ne doit mépriser personne [57]... » N'est-ce pas un enseignement qui, repris sur

53. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (273).
54. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (368) ; *A.C.* § 32.
55. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (280).
56. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (239).
57. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (360).



mode positif, supprime tout fondement aux institutions sociales : à la justice, à la vie publique distincte de la vie privée, à la vie internationale postulant la division des nations, à l'exploitation des faibles par les forts, de la femme par l'homme, de la pauvreté par la richesse ?

### *Béatitude, non-résistance, mort*

Accepter d'entrer dans les perspectives sans limites ouvertes par Jésus, c'est entrer dans *la béatitude* (die Seligkeit) « la seule et unique réalité de tout l'Evangile [58] » ; elle « n'est pas quelque chose de promis : elle est là dès qu'on vit et agit de telle ou telle façon [59] ». Elle n'est rien d'autre que la vie subjectivement appréhendée du Royaume. Laisser émerger en soi le Royaume ou s'ouvrir à la présence de ce Royaume, voilà la béatitude. Elle n'a pas besoin de justification, ne se démontre pas par autre chose qu'elle-même ; elle est à soi-même sa propre preuve [60]. Elle ne s'offre pas à ceux qui y verraient le résultat d'une épreuve ou d'une ascèse, mais à ceux qui vivent l'état qui est le leur, sans se retrancher derrière des privilèges matrimoniaux, nationaux, raciaux, etc. Ainsi le bon larron, en imitant *ce que fait* Jésus, c'est-à-dire en souffrant « sans révolte, sans haine, dans la douceur et la résignation... a *affirmé* l'Evangile, et c'est pourquoi *il est au Paradis* [61] ».

D'où l'affirmation tout à fait radicale : « La pratique *évangélique* conduit à Dieu, elle *est* même " Dieu " [62] ! » Non point qu'ici Nietzsche insinuerait l'absurde théorie d'un Jésus athée : l'absence de médiations, morales ou cultuelles, doit au contraire ouvrir à une présence que les médiations voilent ou dont elles tiennent lieu. Or l'homme peut se sentir « au ciel », se sentir « éternel », s'il cesse de prendre appui sur l'illusoire réalité passagère. Mais se sentir « au ciel » équivaut à se sentir comme « dieu » [63]. La suppression de toutes les oppositions, leur non-valeur par rapport au Royaume trouve son appui dans la suppression de la distance entre l'homme

58. *A.C.* § 33.
59. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (360).
60. *Nachlass* III, p. 641.
61. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (354).
62. *A.C.* § 33.
63. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (391).

et Dieu ; c'est cette non-distance, ou plutôt cette distance sans distanciation, qui dénonce l'illusion des oppositions, et explique aussi qu'elles puissent servir de refuge (ridicule et dérisoire) à la présence du Royaume. Jésus « montre comment on doit vivre pour se sentir divinisé » (sich als vergöttlich zu fühlen) [64]. « Le concept excentrique de " sainteté " fait défaut : " Dieu " et " homme " ne sont plus arrachés l'un à l'autre [65]. » Tel est *le gai message* de Jésus, sa bonne nouvelle, et rien d'autre, pourvu qu'on saisisse de quoi il retourne en sa bouleversante et déconcertante nouveauté. « Ce " messager de bonne nouvelle " mourut comme il avait vécu, selon ce qu'il avait *enseigné*, non pour sauver (erlösen) les hommes, mais pour montrer comment on doit vivre. Ce qu'il a légué à l'humanité, c'est sa *pratique* (Praktik) : son attitude devant les juges, devant les bourreaux, devant ses accusateurs, et toute espèce de calomnies et d'outrages — son attitude sur la croix [66]. » La « pratique », on le voit, ne consiste pas à faire une action déterminée, à poursuivre un but et à organiser les moyens pour l'atteindre [67], mais bien plutôt à s'ouvrir à la réalité, à ne pas s'opposer à elle, au nom de ce sentiment qu'ainsi *l'homme est divin,* non pas dieu, ou que le divin — la réalité — est présente, et sentie comme telle.

Tel est *le sens de la mort de Jésus* pour Jésus lui-même : cohérent avec sa pratique, Jésus l'a acceptée quand elle vint, parce que toute résistance envers des jugements même iniques pouvait seulement leur conférer une importance qu'ils n'ont pas. Une telle mort n'a donc pas sens en elle-même, mais elle est « un signe de plus » par rapport à une pratique qu'elle couronne et consacre [68]. Elle n'accuse personne (interprétation des disciples), elle n'a pas été voulue en vue d'un salut (interprétation paulinienne), elle ne peut se substituer pour personne à l'acquiescement requis dans le présent, mais elle invite au contraire à ne pas déplacer le centre de gravité de l'existence hors de l'existence elle-même et à ne pas valoriser ce qui est sans valeur (même la mort, qui, comme telle, n'importe pas

64. *K.G.W.* VIII, 2 11 (356), p. 399.
65. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (365).
66. *A.C.* § 35.
67. En ce sens, la « pratique » de Jésus selon Nietzsche n'a pas grand rapport avec le christianisme essentiellement pratique de Kant.
68. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (295).



plus que quoique ce soit d'autre). « Une telle mort est *la plus haute victoire* sur le monde (sur le sentiment d'inimitié, de vengeance, etc.), sur le mal, sur les *méchants* [69]. » Et cependant, Jésus a partiellement manqué sa mort : en en appelant sur la croix au Dieu qui l'abandonne, « le plus pieux de tous les hommes » est resté attaché à « une image de sa pensée », par incapacité à la laisser disparaître et à ne pas s'accrocher à quelque fixité [70], fût-elle purement imaginaire. Au moment du oui suprême, il a tout à coup cherché un recours et une raison, si bien que, par une allusion fort probable à Jésus à la fin du chant « Des prêtres », Zarathoustra peut dire : « En vérité, même les plus grands, je les ai trouvés trop humains [71] ! ».

Or Jésus pourtant engageait à ne rien retenir pour soi. C'est pourquoi encore son message, étant une praxis, n'est *pas une croyance,* en tant que la croyance provient d'une volonté qui veut savoir à quoi s'en tenir. Bien au contraire Jésus engage à un retournement de cette crispation. « La croyance ne peut pas venir de la confiance en sa parole ; elle ne peut venir que de *l'intuition de notre situation.* On ne peut pas la créer par la promesse de récompense et de châtiment — la croyance en " la montagne déplacée " ne peut se fonder que sur la conscience de notre naufrage inévitable, si nous n'acceptons pas le salut (Rettung) qui se tient encore ouvert à nous — la vie *conforme à la volonté du Seigneur* [72]. » Si l'on tient alors à parler de « foi », il faut entendre le terme au sens de « confiance », « abandon », « acquiescement » [73].

Ainsi la *béatitude* n'est pas un résultat ou une promesse : elle s'offre à qui se dispose à dire oui à la vie présente, à la seule réalité qui soit [74].

69. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (378), p. 419.
70. *V.O.* § 80.
71. *A.P.Z.* II. Des prêtres.
72. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (271).
73. *A.C.* § 32.
74. Une telle béatitude est à distinguer de la recherche inquiète et mesquine des « petits bonheurs » de la part des « derniers des hommes » (*A.P.Z.* Prologue § 5), aussi bien que de « la béatitude malgré soi » (*A.P.Z.* III) : cette béatitude, au sens proprement nietzschéen, n'est ni cherchée ni acquise comme un état stable ; elle survient, rarement, comme une grâce imméritée, un accomplissement (Vollendung), « un bonheur du

*Filiation divine*

Considérée du point de vue de son contenu subjectif, la béatitude équivaut au *sentiment de la filiation divine*. Ici encore c'est la parole du larron sur la croix qui contient « tout l'Evangile », lorsqu'il reconnaît en Jésus une telle filiation et qu'il déclare : « Il a vraiment été un homme *divin*, un fils de Dieu » ; à quoi Jésus répond : « Si tu *sens* ainsi, tu es au paradis, tu es fils de Dieu [75] ». Le larron éprouve et reconnaît la présence grâce à la pratique de Jésus en croix, et, par là même, entre dans « le sentiment de complète transfiguration de toutes choses (la béatitude) » (der *Eintritt* in das Gesamt-Verklärungs-Gefühl aller Dinge - die Seligkeit) [76]. Ainsi s'éprouver comme *fils* n'est rien d'autre que ce sentiment, pris du côté subjectif : sentir toutes choses comme familières et proches, c'est se reconnaître dans un rapport d'intimité, d'indépendance et de liberté à leur égard. Mais on peut référer ce sentiment à ce qui en est l'origine, et parler de « *père* » pour désigner ce à partir de quoi naît le sentiment, comme s'exprima Jésus, c'est-à-dire « le sentiment de l'éternité, de l'accomplissement ». Certes, on ne sera pas dupe des mots — à moins de retomber dans la fixité et de pervertir le sentiment — qui désignent *un rapport* au réel, aussi fluctuant qu'un sentiment à vivre comme tel. Vivre dans le sentiment que la totalité du réel entretient avec soi un rapport plénier (de paternité) ou se reconnaître soi-même dans un rapport filial avec cette totalité, forment l'envers et l'endroit d'une même attitude. Il ne s'agit plus d'une attitude *une*, partielle, limitée, exclusive, mais d'une ouverture grâce à laquelle on se saisit soi dans son enracinement, ou ce qui est équivalent, où l'on saisit la surabondance vivante, aimante, paternelle, de la réalité.

Pour celui qui, s'étant ainsi ouvert à ce sentiment de la

soir », « une heure heureuse » qu'il faut savoir repousser comme un amant se méfie d'une « beauté rusée ». Un don à accueillir comme l'équilibre incertain d'un soir, « une paix dans le non-assuré », cf. Henri Birault, *De la béatitude chez Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Philosophie n° VI, *Nietzsche*, Ed. de Minuit, 1967, pp. 14-28. Cet article ne fait pas allusion à l'analyse nietzschéenne de la béatitude selon Jésus.

75. *A.C.* § 36 ; *K.G.W.* VIII, 2, 11 (354).
76. *A.C.* § 34.



présence, s'est laissé envahir par la béatitude, « Dieu » n'est plus situé dans une distance séparatrice, extérieure à l'existence. Le § 18 de *L'Antichrist* reprend le terme de Verklärung associé à l'expression du « oui éternel » pour qualifier la pleine divinité païenne reconnue de manière non dualiste. Le Dieu de la glorification et de l'éternel oui, ajoute ce texte, est à l'opposé du Dieu dégénéré qu'est le « Dieu-Esprit », « le Dieu en opposition à la vie », « le concept chrétien de Dieu ». Alors que Paul a besoin d'un tel concept (et avec lui la tradition sacerdotale), Jésus vit une réalité irréductible à ce concept. Il n'a nul besoin d'un Dieu personnel.

S'éprouver fils de Dieu consiste donc à s'éprouver comme divin (non pas Dieu), capable de vivre dans un rapport sans rapport discontinu avec ce qui est. Et s'il n'y a pas d'autre moyen d'entrer dans ce sentiment que de suivre la voie tracée par Jésus [77], il est possible d'y entrer à tout instant pour peu qu'on accepte le retournement que cette illumination entraîne.

« La vraie vie, la vie éternelle, est trouvée ; on ne la promet pas, elle est là, elle est *en vous* : en tant que vie dans l'amour, dans l'amour *sans retenue ni exclusion, sans distance* [78]. »

Toutefois, l'accès au sentiment de la filiation ou l'entrée dans la béatitude présuppose l'oubli de soi de l'individu, sa disparition, et non pas son exaltation maladive. C'est pourquoi Jésus n'exalte pas la personne, mais l'invite au contraire à s'effacer. « L'entrée dans la *vraie* vie — *on sauve sa vie personnelle de la mort, en vivant la vie universelle* [79]. » Effacement qui est donc l'existence même, mais que ne peut accepter celui qui tient à sa propre personne. « Ce qu'il a combattu, c'est l'importance attachée à la " personne " », tout à l'inverse du « grossier contresens » de Pierre qui espère et demande une éternisation de sa personne [80]. Il a sans cesse invité l'individu à se dépasser : « Il n'avait pas de concept de " personne, d'individu " : on est un quand on s'aime, quand on ne vit que pour autrui. Les disciples et lui étaient un [81]. » Jésus est d'ailleurs entré le premier sur

77. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (295) § 6.
78. *A.C.* § 29. Je souligne ces derniers mots.
79. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (256), souligné par Nietzsche.
80. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (279).
81. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (388).

ce chemin en « ne revendiquant absolument rien pour lui tout seul ». N'arrêtant pas le regard sur lui, n'attachant pas à sa personne, Jésus entreprend de renvoyer à autre chose, de détourner de tout ce qui peut faire écran à ce qu'il indique. Etre disparaissant, Jésus invite à disparaître, à passer, donc à ne rien retenir pour soi [82]. Il entrevoit ce qu'à son tour (mais *autrement*) proclame Zarathoustra : l'homme est passage (Uebergang) et déclin (Untergang), parce qu'à l'image du soleil, la réalité est passage et déclin [83].

La disparition de l'individu (ou le sentiment de filiation) peut prendre un autre nom : *innocence*. Terme nietzschéen par excellence qui, dans le cas de Jésus, désigne essentiellement l'absence d'accusation contre la réalité et le sentiment de l'universelle amitié. C'est ce sentiment immédiat du divin qui explique, par un autre biais, que Jésus, se disant Fils de Dieu, ait pu se sentir de ce fait *sans péché* [84]. Car le sentiment de la divinité, plus exactement de l'égalité avec Dieu, détruit le péché [85]. Mais l'innocence de Jésus reste marquée d'équivoque, tout comme son appel à la disparition de l'individu. On peut le faire apparaître en se limitant à un seul aspect : en quoi l'ouverture inconditionnelle à la réalité n'est-elle pas affirmation de l'éternité de toutes choses ?

Jésus, certes, a le sentiment de l'éternité, mais il reste fort en deçà de la doctrine de l'Eternel Retour. Il est aisé de comprendre pourquoi et, du même coup, d'entrevoir une des conditions essentielles d'intelligibilité d'une telle doctrine. Jésus n'a le sentiment de l'éternité que par dissolution et évacuation de la temporalité, c'est-à-dire de tout ce qui constitue la discontinuité et l'épaisseur de l'existence charnelle, historiquement déterminée, en devenir, de l'individu. Il ne peut donc inclure dans son message l'expérience d'un *retour du même* oui à l'éternité, parce que le retour présuppose un acte affirmateur *limité* par celui qui le pose, quoique illimité dans son intensité. Le oui évangélique à l'éternité noie le temps et l'individu : faute de connaître les conditions subjectives de l'affirmation (métamorphose et transformation laborieuse — non évanescence — de l'individu en toutes ses dimensions), mais aussi par confusion de l'éternité avec une présence trop immédiatement accessible. De ce point de vue, Jésus reste lié aux rêveries du jeune Zarathoustra pour qui toute opposition se dilue dans une pâle inconsistance, parce que la création elle-même n'est que la fuite d'un dieu devant lui-même [86].

82. *A.C.* § 29.
83. *A.P.Z.* Prologue § 4.
84. *H.t.H.* I § 144.
85. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (378), p. 419.



L'innocence de Jésus est donc fort éloignée de celle de l'enfant qui vit dans la réaffirmation du retour du même instant. Contrairement à ce qu'ici encore crut Renan, cette innocence n'a rien à voir avec la génialité ni avec l'héroïsme [87]. Si elle indique *le nécessaire* procès de l'individu, elle ignore l'héroïsme tragique que suppose un tel acquiescement, ainsi que la connaissance qu'il entraîne.

### *Les œuvres contre la foi*

Le « christianisme » de Jésus apparaît donc clairement : il n'a rien à voir avec les dogmes qui ont sali son nom, il n'a besoin ni de la doctrine d'un dieu *personnel*, ni du péché, ni de l'immortalité, ni du salut, ni de la foi [88]. Le salut par la foi, invention paulinienne dont la contradiction par rapport au gai message apparaît mieux maintenant, substitue à l'immédiateté de la présence le recours à une médiation historique (la mort de Jésus en croix) et subjective (la foi en l'efficacité rédemptrice de cette mort) ; cette substitution, qui fuit le plus concret et proche qui soit au profit de « fictions », s'explique par le manque de courage et de volonté [89] à s'ouvrir à ce qu'annonce Jésus. De même, le « christianisme » de Jésus est libre de toute métaphysique et est encore moins lié à une « cosmologie chrétienne ». « C'est une praxis, non un enseignement de la foi. Il nous dit comment nous devons agir, non pas ce que nous devons faire [90]. » Le « comment »

86. *A.P.Z.* I. De ceux des arrière-mondes (début).
87. *A.C.* § 29.
88. *A.C.* § 33 ; *K.G.W.* VIII, 2, 11 (365).
89. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (243).
90. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (365). Il ne fait guère de doute que la position de Tolstoï est présente à la pensée de Nietzsche, quand il proclame l'actualisation possible du christianisme de Jésus dans le présent. Tolstoï insiste en effet aussi bien sur le refus par Jésus d'immortaliser l'individu que sur l'aspect avant tout *pratique* de son message (*op. cit.*, p. 182), bien qu'à ses yeux la doctrine importe également, point par lequel Nietzsche

ne développe pas un contenu, mais prescrit une attitude à adopter, une manière d'être envers le tout des choses. Par là, Jésus libère de la *loi de la foi* aussi bien que de la *loi de la morale*.

Jésus *libère* de la Loi, et même de *la loi de la foi* que Paul restaurera : « Jésus disait à ses compatriotes juifs : " la Loi était pour les esclaves : aimez Dieu comme je l'aime, comme son fils ; que nous importe la morale, à nous, fils de Dieu [91] ? " ». Mais aimer *comme* Jésus n'entraîne pas pour lui l'idée d'une imitation *de* Jésus ou l'appui sur son œuvre rédemptrice par la foi ; aimer c'est être fils comme lui, donc accueillir la joyeuse nouvelle de la proximité aimante de toute chose et poser les actes concrets qui délivrent des liens fictifs ou des normes grâce auxquelles on croit s'ouvrir à la présence. La filiation, comprise comme sentiment du rapport simple au tout, frappe la loi (toute loi, y compris celle de la foi *à*) de non-valeur. Si l'on continue à s'y soumettre, l'important est de savoir ce que l'on fait, et telle est sans doute la signification de cet aphorisme, commentant *Luc* 6,4 : « Jésus voyant quelqu'un travailler un jour de sabbat lui dit : *si tu sais ce que tu fais, tu es sauvé* ; mais si tu ne le sais point, tu es damné et transgresseur de la Loi [92]. »

Jésus ne demande donc pas de croire en lui, parce qu'une telle foi arrêterait le regard du croyant sur une réalité particulière de l'histoire (Jésus), alors que l'accueil du message détourne de toute réalité particulière pour ouvrir à une immédiate et amoureuse présence. Jésus n'est pas « chrétien », au sens où il se donnerait comme *la voie* à suivre,

s'écarte de lui : « La force de la doctrine de Jésus est dans l'application de cette doctrine métaphysique (inscrite dans le cœur des hommes et qui a été prêchée par tous les vrais sages du monde) à la vie » (p. 242). Mais surtout Tolstoï met en avant le précepte : « Ne résistez pas au méchant » (ch. VI) et montre que l'acceptation de ce principe a été pour lui le retournement complet de toutes les valeurs morales et sociales qu'impose la contrainte sociale organisée. « Si maintenant encore je puis, dans un moment d'oubli, m'entraîner à la violence pour me défendre, moi et les autres, ou bien ma propriété et celle des autres, je ne puis plus, à tête reposée et sciemment, donner dans ce piège qui me perd, moi et les autres... Je ne puis plus avoir recours à la force sous quelque forme que cela soit, pour me défendre ou défendre un autre » (p. 257). En de tels propos, Nietzsche ne pouvait pas manquer de lire l'écho maintenu de ce nihilisme que Tolstoï pensait avoir abandonné (p. 1).

91. *P.B.M.* § 164.

92. *G.S.-F.I.* 23 (16). L'Ecriture est citée selon une ancienne leçon.



alors qu'il n'y a pas de voie unique, sinon celle qui est propre à chacun. Si Jésus profère un message toutefois, ce n'est pas pour qu'on entre, à partir de son enracinement original et unique, dans une expérience analogue à celle qu'il désigne. Tel est sans doute le point par lequel Jésus libère le plus de *la loi de la morale* : toute morale en effet, indépendamment de la table des valeurs qu'elle développe, pose *une* loi, un « tu dois », universellement valable. Par là, la morale peut servir d'alibi à l'individu pour oublier la nécessité d'affronter par lui-même, et à partir de sa situation unique, l'existence unique et mouvante qui est sienne. Or Jésus brise la tentation de grégarisme et d'uniformisme qu'implique la morale. Il ne pose aucune exigence de principe valable pour tous et pour toujours, pas même celle de croire ou de se soumettre à certaines valeurs morales : par le gai message, il met *chacun* devant sa propre praxis, et celle-ci se détermine en fonction de l'ouverture toujours nouvelle, toujours surprenante à la présence sentie [93]. De ce point de vue, la béatitude n'est pas un but dont on pourrait détailler le contenu : elle est à la mesure de l'ouverture de chacun au Royaume, et de ce fait incomparable de l'un à l'autre. Le gai message invite à entrer joyeusement et sans calcul dans un mouvement irréductible à tout message (religieux ou moral).

En tous ces points, Jésus et Zarathoustra sont proches : ni l'un ni l'autre n'acceptent de disciples, à moins de les *créer* selon le mot de Zarathoustra [94] — ce dont Jésus ne s'est malheureusement pas avisé ; l'un et l'autre renvoient chacun à lui-même, selon la formule-type de « *Plaisanterie, ruse et vengeance* » (§ 7) : « Vade mecum — Vade tecum... N'aie cure d'être fidèle qu'à toi-même. Et tu m'auras suivi — tout doux ! tout doux ! » Même cette dernière consigne de calme et de pondération est évangélique en ce qu'elle ignore la précipitation et la contrainte ascétiques ou sacerdotales. Chacun doit suivre sa voie, imitable par nul autre, une voie que chacun cherche à fuir dans le conformisme de l'obéissance à une loi : celle de la foi religieuse ou de la loi morale.

93. Mais parce que Jésus croit à une union immédiate de l'individu avec les autres, cette union perd le présupposé de toute communication vraie, le sain égoïsme.

94. *A.P.Z.* III. De la béatitude malgré soi.

## III. ROYAUME DE DIEU ET LANGAGE SYMBOLIQUE

### 1. Le langage symbolique de Jésus

Le Royaume de Dieu visé par Jésus est une présence sentie, accessible seulement dans le refus des oppositions temporelles de l'avant et de l'après, spatiales du haut et du bas, morales du bien et du mal, philosophiques de l'être et de l'apparaître, dogmatiques du Dieu personnel et du péché de l'homme. Tout discours à son sujet engage un usage particulier du langage, nécessairement marqué par la discontinuité et le perspectivisme de la conscience. Certes, Jésus se situe dans un certain horizon intellectuel, défini par « le hasard du milieu, de la langue, de la formation reçue [95] », bien que ce hasard eût pu être autre : « Chez les Hindous, Jésus se serait servi des idées de la sankhya, chez les Chinois de celles de Lao-Tseu, sans y voir de différence. » Mais c'est dire que Jésus adopte envers le langage l'attitude qui est sienne envers toute institution : le langage n'importe pas en lui-même, il faut en user comme d'un *moyen* à travers lequel viser et désigner autre chose, sans se laisser prendre aux pièges et aux illusions de la logique, à la confusion ou à l'identification des mots avec les choses. Aussi Jésus utilise le langage de tout le monde, non point un langage technique ou initiatique, mais il en use autrement que les autres [96]. D'où son originalité et aussi (on le verra) les risques d'équivoque. Ainsi se méfie-t-il du langage en tant que lettre, chose fixée, disponible, fermée sur soi, opaque : « Il ne fait aucun cas de ce qui est fixé : la lettre tue, tout ce qui est fixé tue [97]. » La mort qu'est la lettre, contredit évidemment la vie essentiellement mouvante et inconnue en son surgissement à laquelle Jésus veut engager son auditeur sans crainte ni ressentiment. La nature de son message le met par conséquent en situation critique par rapport au langage-lettre et à ses séductions.

95. *A.C.* § 32.
96. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (38).
97. *A.C.* § 32.



Loin de se soumettre à ce langage, il doit au contraire en faire un usage tel qu'il désigne la réalité présente et irréductible à toute parole discursive. « Il ne parle que de ce qui est le plus profond : 'vie', ou 'vérité', ou encore 'lumière', sont des mots pour le plus profond ; le reste, toute la réalité, toute la nature, la langue même, n'a pour lui que la valeur d'un signe, d'une image. » Ainsi pour Jésus le langage est *second,* parce que toute réalité est seconde par rapport à ce qui seul importe : le sentiment de la présence du Royaume. Pour celui qui vit dans le sentiment de la présence, tout peut alors s'ordonner à *signifier*, à évoquer, à désigner ce Royaume, pourtant inadéquat à tout signe donné. Son langage peut user de ce qui est discontinu et fragmenté, pour ouvrir à ce qui passe toute discontinuité et toute opposition : bref, son langage est de soi *symbolique.*

Mais cette nature symbolique doit être bien comprise. On ne veut pas dire que Jésus utiliserait certains mots comme des substituts appauvris de la chose même, ni non plus qu'il emploierait des « symboles », c'est-à-dire certains secteurs préférentiels du langage, particulièrement jugés aptes à signifier une zone propre de la réalité. En fait, tout peut servir de symbole, montagne, prairie, animal, gestes quotidiens, etc., parce que toute réalité est symbolique, du point de vue du Royaume ; aucune ne se referme sur elle-même, mais chacune renvoie à toutes les autres pour ne faire qu'un seul et même signe, indiquant que le Royaume est là. Tous les mots, et n'importe lesquels, peuvent donc entrer dans la joyeuse annonce, parce que tous et chacun livrent la seule réalité qui importe, s'effaçant devant elle, dénonçant sa propre inaptitude à la dire en vérité. « Ici chaque mot est symbole ; fondamentalement, il n'y a plus de réalité [98] » : expression

98. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (302). *L'Antichrist* désigne le langage de Jésus comme symbolique. Dans l'usage le plus courant, Nietzsche qualifie de *symbolique* un sens ajouté *arbitrairement* au sens propre. Ainsi, à propos des lavages rituels, *A.* § 33 utilise ce terme pour caractériser la falsification qui attribue aux bains une signification religieuse et brouille ainsi l'ordre de la causalité. Dans *G.M.* I § 6, Nietzsche parle également du « sens grossier, brut, matériel, étroit », de l' « acception franchement *non symbolique* » du mot « pureté » dans les religions primitives : est pur, pour elles, l'homme qui se lave. Dans *Le Cas Wagner* § 10, il tourne aussi en dérision « les grands symboles » wagnériens. Or le symbolisme de Jésus dont parle *L'Antichrist,* n'est nullement un procédé de surcharge

étrange qui devrait aboutir à la suppression du langage au profit de la pure tautologie, dans la ligne des critiques adressées par le jeune Nietzsche à Parménide et à Zénon, dans *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Si être et pensée sont identiques, alors « aucune forme d'intuition, aucun *symbole*, aucune comparaison ne peuvent venir en aide ici [99] » ; faute d'accepter qu'il y ait relation, donc différence, on se prive de tout usage de mots qui « ne sont que symboles pour les relations des choses entre elles et avec nous [100] ». Si donc Jésus use de symboles, c'est que pour lui la réalité demeure dans sa différence par rapport aux mots. Tel est l'éclaircissement qu'apporte un autre Inédit de la même époque que le premier [101] ; pour Jésus, on peut dire qu'il n'y a *pas de réalité,* parce que, pour lui, il n'y a pas de « monde vrai », de terme dernier et décisif, de lieu d'une vérité une et totalisante. Cette absence de lieu ultime de référence restitue au langage une fluidité, analogue à la mobilité même des choses, que tend toujours à voiler la logique. Tout peut devenir signe, parce que chaque chose renvoie à toutes les autres et symbolise avec elle. Le mot ne peut donc pas faire écran, puisque le langage n'est pas non plus « monde vrai ». Ni langage ni réalité ne se juxtaposent ou ne s'opposent comme monde vrai et monde faux : les mots disent ce qu'ils désignent et désignent ce qu'ils disent, parce que la réalité annoncée est découverte dans une proximité sans fausse distance. Familière, « paternelle », la réalité peut être dite en vérité par les mots les plus simples : parler de fleurs, d'oiseaux, de noces, c'est parler d'elle en invitant à s'ordonner à elle filialement (donc justement).

On ne peut pas dire non plus que le langage de Jésus serait *métaphorique* au sens précis que Nietzsche donne à la

de sens : il ne doit pas être pris comme dans les textes cités à l'instant. Il se rapproche plutôt de ce que Nietzsche appelle « Gleichnis », par exemple dans le chant « Sur le mont des oliviers » (*A.P.Z.* II) : « Ciel d'hiver, ciel taciturne..., ô céleste *Gleichnis* de mon âme et de son allégresse mutine » ; les « Gleichnisse » en effet « n'expriment pas, ils font seulement signe » (*A.P.Z.* I. De la vertu qui donne § 1). Signe qui s'annule pour désigner la chose, sans prétendre fixer sur soi, mais tout autant signe que les choses font.

99. *Die Philosophie...* § 12 (*K.G.W.* III, 2, p. 344), je souligne.

100. *Id.* § 11 ; p. 340.

101. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (355).



métaphore dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. L'activité métaphorique se développe à partir d'un oubli et en vue d'une assurance confortable : l'oubli de l'origine empirique et socialement pratique des termes, et l'assurance de détenir le vrai des mots. De l'oubli à l'assurance, elle opère une série de déplacements (de l'excitation nerveuse à l'image, de l'image au son exprimé). Du coup, le résultat de ce processus (le concept) tend à faire disparaître la falsification au profit de l'adéquation vraie du mot construit et de la chose désignée. Ainsi « les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur empreinte [102] », parce que « l'homme s'oublie en tant que sujet et ce, en tant que sujet créant artistement [103] ». Or le langage évangélique prend à revers cette fixation de la vérité en métaphores qui tiennent lieu de l'intuition riche et changeante, ainsi que la volonté, socialement organisée, de détenir le vrai. Parce que Jésus veut ignorer le désir des institutions de se survivre, il ruine à la base la prétention d'un langage garantissant le vrai [104], sur laquelle se greffe la « tendance morale à la vérité ». Pour lui, les mots ne sont pas vrais parce qu'ils assurent l'harmonie et l'homogénéité sociale (sens extra-moral), ni parce qu'il est raisonnable de dire le vrai en évitant le mensonge (sens moral) ; les mots sont à casser comme métaphores pour les retrouver comme *symboles* ouvrant à un rapport simple avec les choses : *rapport* car les mots ne sont pas les choses, *simple* car les mots utilisés s'effacent devant ce qu'ils désignent. Ainsi le langage évangélique est celui de la transparence évocatrice, celui des enfants et des simples, immédiatement

102. *K.G.W.* III, 2, pp. 374-375.

103. Les études récentes consacrées à la métaphore chez Nietzsche, comme celle de Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore,* Payot 1972, mettent à juste titre l'accent sur « un usage stratégique » de la métaphore dans les premiers écrits, qui dénonce la fausse suffisance du concept. Si cette tâche « déconstructive » apparaît en effet, elle n'opère que pour restaurer au symbole toute la place que l'intellectualisme et le rationalisme lui font perdre. Ne peut-on soupçonner un reste de ce vice dans une interprétation qui, dans une étude de la métaphore et du langage, ne fait nullement état de la place du *symbole* dans le texte nietzschéen ? La parenté et les différences entre le style symbolique du Zarathoustra et celui des Evangiles doivent être pour le moins situées.

104. *K.G.W.* III, 2, pp. 371-372.

pratique parce qu'il ne convoque pas l'intellect en vue d'un déchiffrement laborieux. Il est intelligible parce qu'il parle aux sens et au cœur : « *Ses* preuves sont des " lumières " intérieures, des sentiments de plaisirs internes et d'affirmations de soi... Une telle doctrine ne *peut* pas réfuter : elle ne comprend pas qu'il y ait d'autres doctrines, qu'il *puisse* y en avoir, elle ne peut même pas se représenter un jugement contraire [105]. » En ce sens, elle renvoie chacun à l'intuition qui seule décide de la vérité du message.

## 2. Symbole et crudité ecclésiastique

La nature du langage symbolique de Jésus peut apparaître mieux encore par opposition à sa perversion par la tradition chrétienne. Celle-ci, se croyant fidèle au message, prend à la lettre le langage, fixant l'attention sur le mot même au lieu de se livrer au mouvement qu'il indique. Elle opère envers le symbolisme de Jésus la même déformation qu'envers les institutions sociales qu'il avait ignorées : elle en fait un moyen d'atteindre au vrai, tel qu'elle le fixe elle-même ; elle ordonne le symbole à la démonstration d'un système de croyance [106]. Mettant le symbolisme au service d'une justification théologique, elle-même fondée sur la volonté de soutenir un ensemble social (l'Eglise), elle retrouve le processus analysé dans *Vérité et mensonge,* qui appuie le « sens moral » sur le « sens extra-moral » (social et intéressé). Ainsi, à parler de naissance virginale, on a mis au sommet de la foi une histoire d'Amphitryon [107] ; ainsi, pour « le manger et le boire de la Cène », réduits à des gestes cultuels, alors que tout repas est communion : « Quiconque, selon un Inédit de l'hiver 1887-1888, boit et mange avec un autre, renouvelle son sang à la même source, apporte le même sang dans ses veines. Un étranger, même un ennemi qui partage notre repas... rentre par là, du moins pour un moment, dans la communion

105. *A.C.* § 32.
106. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (302).
107. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (355).



de notre chair et de notre sang [108]. » Or, durcissant ces gestes pour leur conférer une signification proprement religieuse au lieu de se laisser prendre par leur sens immanent, la tradition dégrade le symbole en lui ôtant sa multiplicité référentielle et le fige en une signification fermée ; prenant le langage à la lettre, elle croit prendre la réalité dans le mot, au lieu de se laisser porter par la lettre au-delà de la lettre. Elle cache l'irréductible différence entre langage et réalité, dénaturant à la fois le langage (surévalué, donc non respecté en sa teneur propre) et la réalité (réduite à une signification univoque). Or, « qu'aucune de ses paroles ne soit prise à la lettre, voilà justement pour cet anti-réaliste la condition préalable à tout discours [109] ».

Une tentation voisine consiste à comprendre le langage de Jésus comme *dialectique,* c'est-à-dire, au sens où Nietzsche prend le mot, rigoureusement logique et démonstratif par lui-même, le discours se substituant à l'épreuve des choses [110]. Or Jésus ne démontre pas dialectiquement. Tout simplement il ignore les oppositions et les contraintes d'une logique démonstrative : il n'a pas à lutter avec elles pour leur faire avouer un sens. Par toute sa vie, donc par tout son langage, Jésus se tient en deçà des réalités naturelles et politiques. Les symboles qu'il utilise ne démontrent rien par eux-mêmes ; ils indiquent l'expérience personnelle intérieure qui, seule, donne contenu et sens à ce qui est indiqué. Telle est, pour Jésus, « la preuve par la force » (du sentiment interne qui éprouve comme vrai le message). Ainsi Jésus ne cherche aucune preuve même « par les Ecritures [111] » ; une telle tentative se dénoncerait en tant qu'elle en appellerait à un recours, à une autorité extérieure et antérieure à la parole. Or celle-ci ne démontre ni par sa logique interne, ni par référence à des autorités, mais elle annonce une bonne nouvelle qui « est elle-même, à chaque instant, son miracle, sa récompense, sa preuve, son " royaume de Dieu ". » Elle ne formule pas, mais vit.

108. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (292) et (293). Ces passages sont rédigés comme commentaires de la lecture de Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten,* Drittes Heft : Reste arabischen Heidenthumes, Berlin, G. Reimer 1887 (cf. p. VII de l'édition des *K.G.W.* de De Gruyter).
109. *A.C.* § 32.
110. *A.C.* § 30.
111. *A.C.* § 32.

Voilà pourquoi des expressions comme « fils de Dieu », ou « Dieu », ne doivent pas être prises pour des affirmations dogmatiques. « Le concept de " fils de l'homme " n'est pas une personne concrète qui appartient à l'histoire, quelque chose d'individuel, d'unique, mais un fait " éternel ", un symbole psychologique affranchi de la notion du temps... Rien n'est moins chrétien que les *crudités ecclésiastiques*, telles qu'un Dieu comme *personne,* un " règne de Dieu " à *venir,* un " Royaume des cieux " de l'*au-delà,* un " fils de Dieu ", *seconde personne* de la Trinité... Ce que suggèrent les signes de " père " et de " fils " va bel et bien de soi — mais pas pour tout le monde, j'en conviens [112]. » Ainsi, quiconque n'accepte pas de se livrer au mouvement du symbole, mais en attend une démonstration logique ou ne veut pas expérimenter ce dont il s'agit, reste, tel un aveugle, incapable de voir la lumière. Faire entrer dans une expérience qui, à chaque instant, doit être fluidifiée, déréifiée, donc qui exige chaque fois que la lettre soit à nouveau détruite, parce qu'elle-même tue, voilà qui place Jésus parmi les « libres esprits », même si l'expression joue en son cas avec quelque tolérance [113].

### 3. L'ÉQUIVOQUE DU LANGAGE SYMBOLIQUE

Un tel usage du langage est exposé par nature aux déformations. Cherchant à restituer dans toute sa force l'importance d'un tel usage du langage par Jésus aux yeux de Nietzsche, il n'a pas été possible, même dans ce qui précède, de cacher tout à fait aussi les réserves qu'un tel symbolisme soulève en Nietzsche. Toutefois les réserves n'ont sens que si l'on pressent que Jésus a vu juste. En les énumérant, on verra mieux tout ce que Nietzsche retient pour lui-même et tout ce qui le sépare de Jésus.

Il est clair, tout d'abord, que l'extrême simplicité de ce que Jésus vise, la transparence parfaite de toutes choses, peut être brouillée par le moindre obscurcissement des mots pris en

112. *A.C.* § 34.
113. *A.C.* § 32 ; dans les § 36 et 37, Nietzsche se désigne comme « esprit *devenu libre* » (souligné par lui), ce qui oppose parcours et transformation à l'immédiateté naïve de Jésus.



eux-mêmes. La difficulté de s'en tenir à ce niveau sans niveau, à cette indifférence envers le langage socialement constitué, sans parler de la volonté, travaillée par la crainte, de fuir une telle simplicité exigeante, expliquent les possibilités d'interpréter Jésus autrement qu'il n'a lui-même vécu. Ensuite, et surtout, croire que le langage, même le plus simple, signifie immédiatement, entraîne à de redoutables illusions : c'est oublier que les mots ont une histoire, un poids de significations et d'images figé en eux ; c'est faire abstraction de ce qui veut dans le langage légué par la tradition : cette tradition elle-même et les intérêts qu'elle véhicule. Il suffit d'évoquer le langage culturel qui fut celui de Jésus, pour apercevoir la source des équivoques : « Le prophète, le messie, le juge futur, le maître de morale, le thaumaturge, Jean-Baptiste, — autant d'occasions de méconnaître le type [114]. »

Mais on remarquera encore que Jésus *n'a rien écrit* (pas plus que Socrate). Ce qui peut paraître une suprême pédagogie puisque, ainsi, le disciple est dans l'impossibilité de répéter passivement la leçon du maître, se retourne en faiblesse aux yeux de Nietzsche ; sans doute lui-même n'ignore pas le danger des écrits qui cachent la pensée profonde, plus qu'ils ne la révèlent [115], mais précisément, par leur ambiguïté certaine, les écrits offrent une résistance inconnue de la parole. Celle-ci peut être livrée à toute espèce d'interprétations, n'offrant aucune « résistance » aux consignations ultérieures les plus fantaisistes ou les plus intéressées : de là naîtront les Evangiles, faux monnayage de la parole de Jésus. Mais la première responsabilité de cette dégradation repose sur celui qui n'écrivit pas, puisque, ainsi, il court le risque de la trahison de la part du disciple désireux de ne pas perdre un trésor doctrinal ou moral (Platon, les disciples de Jésus). Croyant peut-être échapper à la mainmise des disciples en n'écrivant pas, le maître se livre en fait sans défense à leur arbitraire et à leurs intérêts. Il faudrait au contraire inventer une manière d'écrire capable d'empêcher le maniement fallacieux d'un message informulé, tout en prévenant l'assimilation de l'écrit à un système clos, car « on ne tient pas seulement à être compris quand on écrit, mais tout aussi certainement

114. *A.C.* § 31.
115. *P.B.M.* § 289.

à *ne pas* l'être. Ce n'est nullement une objection contre un livre, si un individu quelconque le juge incompréhensible : peut-être cela même appartenait-il aux intentions de son auteur — il ne *voulait* pas être compris par " n'importe qui " [116] ». N'écrivant pas, Jésus accepte d'être compris et mécompris par n'importe qui, puisqu'il n'a pas su vouloir son auditoire. Jésus fait preuve ici de son *irréalisme* : il ne voit pas que toute parole tombe dans un contexte de violence, que, laissée imprécise, elle sera captée et déformée par la faiblesse et la peur, travestie en parole accommodante. S'il oublie le passé véhiculé par les mots, il oublie tout autant le *futur* qui peut user du langage à des fins partisanes. Incapable d'apprécier la dynamique des forces hostiles qui s'empare de toute parole, Jésus n'introduit pas réellement à une expérience vraie, mais permet aux hommes de capter cette parole, et, grâce à elle, de s'enfermer loin de la présence. On pourrait dire en ce sens que le christianisme historique constitue le passage du symbole au concept, de la transparence poétique à la systématisation en langage structuré ; ainsi la composition des Ecritures marque déjà la fin du joyeux message qui, à la limite, ne pouvait être suggéré ou simplement vécu que *dans le silence*. A combien plus forte raison, la « propagande chrétienne », totalement étrangère à Jésus, va-t-elle amener à utiliser le langage dualiste des païens (transcription de l'opposition vraie vie/fausse vie, en vie céleste/vie terrestre) et donc à briser avec le symbolisme [117].

Visant à introduire à une expérience du même type que celle de Jésus [118], Nietzsche comprend à la lumière des accidents survenus au joyeux message que « le gai savoir » doit inventer un style propre qui fasse corps à l'expérience d'où il naît et où il conduit. Pour le dire en bref, Nietzsche sait qu'il doit rompre avec le langage et les habitudes de pensée captatrices qui, tendant à assimiler toute pensée à du déjà connu, effacent la différence du langage à l'expérience ; mais il sait aussi que, si cette rupture ne veut pas être seulement destructive et par là réactive, elle doit innover par un *style* cohérent avec ce qu'il suggère. Il comprend

116. *G.S.* § 381.
117. *K.G.W* VIII, 2, 11 (281).
118. Cf. notre troisième partie.



que le vrai maître serait celui qui taillerait des maximes (langage en tant qu'acte créateur) comme des diamants insecables et inassimilables, tels que le disciple, incapable de s'y complaire, serait renvoyé à lui-même et à sa vie à travers la rumination méditative ; il comprend aussi qu'il ne suffit pas de faire signe fugitivement, d'inviter à lâcher prise, puisque même le discours le plus diaphane peut à nouveau être interprété comme rempart protecteur ; il admet donc de développer créativement un langage symbolique et poétique qui, par-delà l'entendement séparateur et niveleur, prend toute réalité, même la plus banale, comme complice du secret qu'elle doit révéler et invite à se dessaisir devant elle de toute prétention à la détenir [119] ; enfin, comme le suggère la suite des Préfaces de 1886, il est amené au dépassement positif du langage dans le silence, mais comme au dernier mot, le plus plein et le plus lourd : « En certains cas, comme le suggère le proverbe, on ne *reste philosophe,* — qu'autant qu'on... *garde le silence* [120] » ; « il ne faut parler que si l'on peut se taire ; et ne parler que de ce que l'on a *surmonté* ; tout le reste est bavardage, " littérature ", manque de discipline [121] ». En effet « les grandes choses exigent qu'on se taise à leur sujet ou qu'on en parle grandement ; grandement, cela veut dire cyniquement et avec innocence [122] ». Jésus n'a parlé qu'avec innocence dans un langage trop immédiatement symbolique pour ne pas susciter l'illusion d'être dispensé d'entrer dans les métamorphoses. « Noms et sons ne sont-ils pas donnés aux choses pour que, dans les choses, l'homme trouve son réconfort ? Belle folie que le parler : par lui danse l'homme sur toutes choses [123]. »

119. *A.P.Z.* IV. Midi : « La moindre chose, la moins bruyante, la plus légère, le frôlement d'un lézard, un souffle, un glissement, un clin d'œil — c'est de ce peu que se compose l'essence du bonheur le plus exquis. »
120. *H.t.H.* I. Préface § 8.
121. *H.t.H.* II. Préface § 1.
122. *K.G.W.* VIII, 2, 18 (12).
123. *A.P.Z.* III. Le convalescent § 2, chant qui précède immédiatement les chants à l'éternité.

## 4. L'équivoque de l'homme des symboles

L'innocence de Jésus devant le langage met finalement en cause *le type d'homme que fut Jésus*. Car si les travestissements ultérieurs de son message peuvent être en partie mis au compte de l'esprit de vengeance judaïque ou de l'intérêt des communautés primitives, « à cause de la guerre ou à des fins de propagande [124] », par exemple dans les luttes contre les pharisiens ou la caste sacerdotale, il n'en reste pas moins que Jésus a rendu possible ces travestissements. Aussi du langage ambigu est-on renvoyé à l'homme qui tient ce langage. Il semble qu'on puisse répartir les critiques de Nietzsche sur deux plans liés entre eux, en tant que le premier est le symptôme du second : d'abord sur le plan de ce que l'on pourrait appeler la personnalité de Jésus ; ensuite sur le plan du type d'homme qu'il inaugure et défigure en même temps.

### *Une personnalité sentimentale*

Nietzsche, à la différence de Renan, ne s'intéresse pas, rappelons-le, à l'histoire psychologique d'une âme, mais il note certains traits psychologiques de Jésus parce qu'ils sont typiques d'une attitude globale faussée. Or, à ses yeux, Jésus est un personnage sans épaisseur, un être innocent, un « idiot » [125], selon un usage peut-être emprunté à Dostoïevski [126] : le terme et le jugement qu'il implique sont d'ailleurs ambigus, puisqu'il y a une bonne innocence (celle de l'enfant qui joue) et une mauvaise [127]. Or les deux se mêlent en Jésus de manière inextricable, de telle sorte que cette innocence, loin de naître

124. *A.C.* § 31.
125. *A.C.* § 29.
126. *A.C.* § 31. Notre prudence tient à un sondage dans les derniers Inédits, où le mot « idiot » revient plusieurs fois dans son acception la plus brutale et en vue de faire choc. Par exemple à propos de Bismarck. La substitution du sens dostoïevskien à ce sens courant pourrait cacher la vigueur scandaleuse du qualificatif.
127. Tout en reconnaissant l'influence du personnage de l'*Idiot*, il est difficile de soutenir avec W. A. Kaufmann, que Nietzsche ait conçu Jésus d'après l'image fournie par Dostoïevsky (in *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press 1950, p. 298). Pour plus de précisions sur ce rapprochement, cf. G. Morel, *op. cit.*, tome I, pp. 187-192, et aussi C. A. Miller, *Nietzsche's « Discovery » of Dostoïevski*, in *Nietzsche-Studien*, Bd 2/1973/202-257.



d'une force intérieure et d'une santé physiologique ferme, paraît toujours avoir besoin d'être confortée et rassurée de l'extérieur. Sans citer explicitement Jésus, mais avec des allusions très claires (le larron, la crucifixion, les croyants, celui qui promet le ciel, etc.), un texte d'*Ainsi parlait Zarathoustra* [128] affirme que Jésus dut manquer d'amour pour avoir demandé, comme il le fit, qu'on l'aime [129]. « Il se peut, lit-on dans *Par-delà bien et mal* § 269, que sous la fable sacrée et le déguisement de la vie de Jésus se cachât l'un des cas les plus douloureux du martyre qu'endure *celui qui connaît l'amour* : le martyre du cœur le plus innocent et le plus avide, qu'aucun amour humain n'a jamais satisfait, qui *exigeait* d'aimer et d'être aimé, et rien de plus, qui l'exigeait durement, follement, avec de terribles éclats de colère contre ceux qui lui refusaient leur amour ; l'histoire d'un malheureux inassouvi et insatiable d'amour qui dut inventer l'enfer pour y envoyer ceux qui ne *voulaient* pas l'aimer — et qui, ayant mieux appris à connaître l'amour humain, dut inventer un Dieu qui fût tout amour et *pouvoir* d'aimer — un Dieu qui eût pitié de l'amour humain, parce qu'il est si misérable, si ignorant ! »

Cette explication, rapportant l'action et l'enseignement de Jésus à la frustration d'un désir, créatrice d'idéaux imaginaires, rapproche curieusement Nietzsche de Renan, dont pourtant il se sépare avec force dans *L'Antichrist*. De tels textes, peu fréquents et souvent de la première époque littéraire de Nietzsche, n'ont d'intérêt qu'en ce qu'ils dénoncent le manque essentiel de Jésus : une dépendance maladive à l'égard d'autrui et une inconsistance interne, dont l'origine doit être cherchée plus profondément dans une manière de se tenir dans la vie. Ils permettent en outre une lecture critique de la prévalence du *sentiment* dans le message du Royaume : ce message ne devient un *savoir* qu'en se transformant en croyance, c'est-à-dire ne peut nullement devenir un « gai savoir », parce que celui qui le profère ne peut

128. *A.P.Z.* IV. De l'homme supérieur § 16.
129. Dans le même sens, *A.* § 67. On ne remarque pas dans les Evangiles une telle insistance de Jésus à trouver l'affection des disciples ou leur « foi » ; le « Suis-moi » n'a pas cette signification affective, pas plus que la « foi » exigée dans *Jean*, toujours reliée à la foi au Père. Ici encore émerge un thème piétiste que Nietzsche introduit de manière peu critique.

accepter de passer par un rapport rigoureux aux choses. L'appel au sentiment vient d'une incapacité à porter toute opposition, toute opacité : « *L'exclusion instinctive de toute antipathie, de toute inimitié, de toutes les frontières et distances dans le sentiment* : conséquence d'une sensibilité souffrante et d'une excitabilité extrême qui ressent déjà toute résistance, tout devoir d'opposition comme un insupportable *déplaisir* (c'est-à-dire comme quelque chose de *nuisible, déconseillé* par l'instinct de conservation) et ne connaît de béatitude (de plaisir) qu'à ne plus résister à rien ni personne, pas plus au mal qu'aux méchants — qui voit dans l'amour, l'unique, *l'ultime* possibilité de vivre [130]... » La dégradation de la béatitude en déplaisir témoigne d'une inconsistance psychologique qui fait de la non-résistance un principe derrière lequel se cache une volonté incapable, en certains cas, de dire et de faire-non.

### *Rêve, souffrance, savoir*

Si les investigations psychologiques à la Renan ne sont pas décisives (en ce qu'elles se bornent à analyser des états d'âme), le message proféré par Jésus garde en lui-même la trace du type qui le porte. Or ce message impalpable ne renvoie pas au « *monde de la pure fiction* [131] », à celui qu'invente la faiblesse réactive qui, par incapacité à porter le réel « falsifie la réalité effective, la dévalorise, la nie » ; en ce sens Jésus ne s'apparente pas à l'univers psychologique et intellectuel des prêtres et des théologiens qui inventent des fictions (« péché », « rédemption », « Dieu ») pour détruire le réel. Mais il ne renvoie pas davantage au monde inconsistant d'un Bouddha [132] : car Jésus échappe tout autant au nihilisme négatif du sacerdoce qu'au nihilisme passif du bouddhisme. Si Bouddha et le Crucifié sont les deux variantes de la religion nihiliste [133], on ne doit

130. *A.C.* § 30.
131. *A.C.* § 15.
132. Contrairement à ce que dit Deleuze, *op. cit.*, p. 178, qui applique à Jésus des textes qui se rapportent au christianisme des masses romaines. *A.C.* § 31, qu'il cite, dit simplement que Jésus a l'*apparence* d'un Bouddha (Erscheinung).
133. « Buddha gegen den " Gekreuzigten " » : *K.G.W.* VIII, 3, 14 (91) et (198).



pas oublier que le « crucifié » n'est pas Jésus. En effet la joie et l'innocence du message ne témoignent pas d'une fatigue ou d'un désenchantement devant le monde ; il n'y a en eux nulle volonté d'en finir, donc aucun vouloir de néant.

A vrai dire, l'univers de Jésus est celui du *rêve* [134] qui bâtit moins un monde opposé au monde réel qu'il ne le reflète [135], tout en l'organisant à sa guise. Le rêve dit les mêmes choses que la réalité : simplement, il en ignore les lois, se tenant au-delà des rigueurs et des opacités [136]. Le rêve peut même enrichir le regard sur la réalité [137], à condition toutefois que le rêve enrichisse le réel sans se substituer à lui.

Autrement dit le rêve n'enrichit que si le rêve n'est pas *le* mode de vivre. Or Zarathoustra (Nietzsche) a découvert que la maladie peut être le chemin sur lequel peu à peu se perdent les illusions du monde considéré comme une inconsistance sans chair. Mais, selon Nietzsche, Jésus n'a pas connu que la souffrance est constitutive de l'existence, parce qu'il n'a pas vraiment enraciné son existence dans un *corps* (irréalisme et excitabilité). Certes Jésus connut la souffrance sur la croix, mais il y trouva une clairvoyance trop tardive : une clairvoyance sur le mirage de sa vie et de sa doctrine (Aufklärung über den Wahn seines Lebens) ; tardive [138] : il ne pouvait renier une doctrine et encourager à un amour de la terre que l'Hébreu Jésus ne connut pas vraiment [139]. Le message reste donc à jamais marqué de cette mise à l'écart (Beseitigung) du caractère violent et sauvage de la vie, expérimenté charnellement : en quoi Jésus est l'antitype du sage [140]. Ainsi, faute du creuset de la souffrance, le monde n'est vu par Jésus que comme un rêve inconsistant : il est moins refusé au profit d'arrière-mondes que méconnu.

Tel est sans doute le point par lequel « le joyeux message »

134. *G.S.* § 137.
135. Widerspiegeln : *A.C.* § 15.
136. *G.S.-F.I.* 13 (58) sur le sentiment de fausse liberté éprouvée dans le rêve, ou *C.I. Les quatre grandes erreurs* § 4 : comment le rêve engendre la croyance en d'illusoires causalités.
137. *V.P.* IV § 576.
138. *A.* § 114 offre une autre interprétation du *Ps.* 21 prononcé sur la croix que celle déjà rencontrée : cet appel exprimerait la lucidité déchirante, soudainement atteinte par Jésus.
139. *A.P.Z.* I. De la mort volontaire.
140. *H.t.H.* I § 235.

s'écarte le plus d'un « gai savoir ». D'abord, on l'a vu, parce qu'ignorant toute opposition le message ne peut se poser par rapport à d'autres. Mais surtout parce que le savoir réel se gagne par la traversée de la souffrance (ou de la maladie) qui seule fait atteindre à une perspective originale sur le monde « sain » [141]. Un aphorisme d'*Aurore* (§ 124), où se trouve une parenthèse sur la désillusion de Jésus en croix, s'intitule précisément : « La connaissance de celui qui souffre » et porte la marque de l'émergence hors de cet Enfer où Nietzsche affirme être descendu et où il n'a pas sacrifié seulement du sang de moutons [142]. Il enseigne que le oui, immédiat et simple à la vie, qui ne suppose aucun préalable (pédagogique ou ascétique) à sa formulation, engage en réalité dans un long travail de purification et de retournement de soi, hors desquelles la vie n'est point vécue dans sa profondeur redoutable. Or Jésus n'a pas eu accès à « la science de celui qui souffre » parce qu'il n'a pas vécu l'affirmation dans la souffrance et la violence. Elles seules, pleinement reconnues et affrontées, ajoute le texte, détruisent l'enchantement mensonger des choses ; grâce à elles, celui qui souffre entre dans une lumière nouvelle, terrible, mais assez forte toutefois pour qu'il ne succombe pas au désir de mourir ; il puise la force à maintenir le oui dans le mépris (le non) au monde chaud des gens sains, incapables d'atteindre au regard supérieur donné par la souffrance sur toutes choses. Car la douleur, en même temps qu'elle fait descendre dans l'abîme, avive la clairvoyance sur soi-même (sur sa « Wesen ») : l'abandon du monde brumeux familier (der gemütlichen warmen Nebelwelt) fait atteindre le dépassement et de la santé et de la souffrance, de leur raison et de leur absence de raison (hinab in die Gründe und die Grundlosigkeit) ; sans plus poser de ces questions inutiles sur le sens ou le non-sens de la vie, sans plus chercher à « défendre » la vie, on accède à l'innocence véritable (ohne Schuld), faite de l'accueil à ce qui est. A travers le creuset de la souffrance qui a rendu « trop puissant et trop longtemps *personnel* », le souffrant veut retrouver un regard neuf sur les hommes et les choses :

141. Les Préfaces de 1886, notamment celle du *Gai Savoir*, s'inscrivent dans la description du rapport maladie-connaissance.

142. *H.t.H.* II § 408.



ayant atteint par elle à une sorte de conversion et de retournement de soi où la conscience de son identité vraie s'est faite plus vive, « un voile étant tombé », il va retrouver désormais « la lumière tempérée de la vie », c'est-à-dire l'existence banale, mais chargée de toute la « connaissance » acquise par la souffrance, par le négatif de la vie.

Or Jésus n'a pas connu ce creuset de la douleur [143] n'a donc vécu qu'extérieurement sans *éprouver* l'existence, ou se laisser éprouver par elle : son oui n'a pas pris en charge le poids de la vie, sans lequel il reste vide et sans prise. Il ne passe pas du « sentiment » à la « connaissance » (Erkenntnis).

Faute d'être passé par cette épreuve charnelle, le langage de Jésus reste inconsistant. Cette critique permet de situer l'exacte optique nietzschéenne quant au langage : qu'elle suppose une relation non morbide mais réelle au corps doit être clair. Faute d'un tel rapport, le langage se dégrade, soit en logicisme annulant l'irréductible différence de la vérité et de l'être, soit en anthropomorphisme réduisant la réalité aux mots. Parce que l'usage justement symbolique suppose que la relation constituante du langage soit reconnue, sans nostalgie d'une unité immédiate et sans désir logocentrique, l'univers symbolique de la parole présuppose le retournement du vouloir maladif au profit de l'accueil *actif* (et pas seulement passif comme celui de Jésus) de ce qui est, pour le transmuer en un chant créateur et reconnaissant (dankbar).

### *Le oui du chameau*

Il est un autre aspect du oui de Jésus qui éloigne son message de la « connaissance », son oui est *non critique*. Oui sans non, vénération sans mépris [144], son message est une caricature d'un oui créateur, dans lequel la puissance de l'affirmation suscite la négation à tout ce qui la nie, sans

143. Sans doute est-ce la raison pour laquelle Jésus ne sut pas rire ni louer le rire, car seul invente le rire l'homme qui souffre : *Nachlass* III, p. 453.

144. *G.S.* § 213 : « Comment peut-on constamment admirer sans constamment mépriser ? » ; *A.P.Z.* IV. De l'homme supérieur § 3 : « Ceux qui détestent le plus ce sont les grands admirateurs » ; *V.P.* IV § 598 : « La grande synthèse du créateur, de l'amoureux, du destructeur ».

jamais laisser jouer la négation pour elle-même, en puissance destructrice, non commandée par le oui. Le oui de Jésus, comme le I-A de l'âne, bénit tout, assume tout sans créativité véritable, c'est-à-dire sans choix.

Le oui créateur n'est pas indifférent à ce qu'il affirme, parce qu'il ne fait pas un but de l'affirmation elle-même. Par contre le oui du chameau, décrit dans la première des *Trois Métamorphoses* [145], assume indifféremment et veut la charge elle-même. Le début de ce chant du *Zarathoustra* devient transparent si on le réfère à Jésus, et en particulier au début des Evangiles synoptiques [146]. On y trouve rassemblées des allusions à la tentation au désert (« gravir de hautes montagnes, afin de tenter le tentateur »), au jeûne de 40 jours (« se nourrir des glands et de l'herbe de la connaissance et, par amour de la vérité, faire jeûner son âme »), au baptême dans le Jourdain (« descendre dans une eau sale, si c'est l'eau de la vérité »), à l'appel des disciples (« lier amitié avec des sourds qui n'entendent jamais ce que tu veux »), en même temps qu'à l'indifférence de Jésus à faire aboutir son projet (« abandonner sa cause au moment où elle fête sa victoire » [147]. La description du chameau est celle de l'esprit incapable de se porter jusqu'au bout et qui s'affirme substitutivement en acquiesçant à toute charge dans l'indifférence à son contenu. Il porte tout et a conscience de se porter dans cette mesure même. Oui déliquescent d'une volonté faible inapte à *faire* non.

Bref, Jésus a indiqué l'attitude au-delà de toutes les attitudes : celle dans laquelle l'individu humain accepte de passer, de décliner, de s'effacer pour s'ouvrir à ce qui est immédiatement là, et qui ne s'identifie ni à la nature, ni aux institutions humaines, ni à la morale, ni à la religion organisée, ce que dans son langage symbolique Jésus appelle le Royaume ou « Dieu ». Mais Jésus ne voit pas que ce déclin doit être un *acte,* non pas un abandon, une *volonté* de

145. *A.P.Z.* I.
146. *Mt* 3-4 ; *Mc* 1, 1-18 ; *Lc* 3, 1-4. 13.
147. Jésus n'est pas la seule figure lisible sous celle du chameau, l'usage de la parabole permettant justement des lectures à plusieurs degrés ; ainsi le chameau représente aussi les savants chargés d'érudition (*G.S.-F.I.* 11 [103]) ou l'esprit de pesanteur (*A.P.Z.* III. De l'esprit de pesanteur § 2). Mais celle de Jésus fournit la clé de lecture la plus simple.



disparaître dans l'acte créateur et pour cet acte ; il ne mesure pas le prix des métamorphoses grâce auxquelles le oui se purifie et corrode peu à peu et activement ses ambiguïtés. Son oui reste donc inconsistant, décharné, sans prise sur le corps des choses et de l'histoire. Lui, « l'homme le plus noble [148] », « celui de tous les humains qui a pris l'essor le plus haut [149] » n'a pas compris non plus que, pris dans le ressentiment et la mauvaise conscience, l'homme ne peut que pervertir son message, si on n'indique pas aussi par quel chemin gagner l'innocence. Il a cru offrir un chemin court, mais « les prétendus " raccourcis " ont toujours exposé l'humanité à de grands dangers. A la joyeuse nouvelle (frohe Botschaft) que l'on a trouvé l'un de ces raccourcis, elle abandonne toujours son propre chemin — *et perd son chemin* [150] ». Unilatéral, Jésus le fut en ne voyant pas qu'il n'y a pas de oui sans non, de vie sans mort, de réalité sans rêve [151], de paix sans guerres : « La vie, comme moyen de connaissance : avec ce principe dans le cœur, on peut non seulement vivre courageusement, mais aussi gaiement et gaiement rire ! Et qui donc s'entendrait à bien rire et à bien vivre s'il ne s'entendait d'abord à guerroyer et à vaincre [152]. » Il reste, aux yeux de Nietzsche, que Jésus a été le premier, dans une histoire dominée par les forces réactives et possessives, à formuler l'authentique sagesse : *affirmer l'existence en laissant s'affirmer l'existence en soi,* dire le oui humain dans le oui éternel. Ainsi tout homme se trouve-t-il devant cette alternative : aut Christus, aut Zarathoustra [153].

## IV. JESUS N'EST PAS RESPONSABLE DU CHRISTIANISME

Par son gai message, Jésus ne veut fonder ni une morale nouvelle, ni une philosophie, ni même une religion ; et cependant la tradition occidentale tout entière le compte parmi

148. *H.t.H.* I § 475.
149. *P.B.M.* § 60.
150. *A.* § 55.
151. *G.S.* § 54.
152. *G.S.* § 324.
153. Lettre à Peter Gast, du 26 août 1883.

les fondateurs d'une religion qui a marqué deux millénaires de son empreinte. L'ambiguïté historique remonte à l'ambiguïté du personnage et de son message : par un côté, Jésus n'est pas responsable du christianisme historique, qui a suivi sa mort ; par un autre, toutefois, l'appel à une radicale dépossession de soi ne peut que mobiliser, contre le danger extrême qu'elle représente, toutes les forces réactives qui entretiennent l'homme dans sa maladie, loin de la « grande santé ».

## 1. Jésus, inconscient des conditions psychologiques et historiques de son langage

Par irréalisme, Jésus n'a pas vu à quel point les forces négativistes étaient à l'œuvre dans l'individu et comment elles commandaient les réactions défensives des institutions politiques ou religieuses qu'il ignorait. Faute de mesurer la complicité humaine avec la mauvaise conscience, il a été dupe des travestissements de son message d'abord, et de sa mise à mort physique, puis spirituelle (le judéo-christianisme) ensuite.

Ainsi son enseignement de ne pas résister au mal, « le mot le plus profond des Evangiles, leur clé en un certain sens [154] », n'en présuppose pas moins la violence et s'appuie sur elle sans la reconnaître ; comme n'importe quel moraliste (Epictète ou Zoroastre) il n'a pu avoir d'efficacité ou même simplement être entendu qu' « en vertu de la plus profonde, de la plus foncière immoralité, si peu qu'il en ait eu conscience lui-même [155] ». De plus, un enseignement même fort pacifique dans son contenu tombe, une fois proclamé, dans un rapport de forces où il n'a d'influence que par la violence qu'il exerce à son tour : or Jésus n'a pas vu qu'étant « injuste pour les Pharisiens », il tendait à instaurer à leur égard « la même cruauté que dans les guerres de religion [156] ». Enfin et surtout, Jésus n'a nullement pressenti quel déchaînement de résistances et de forces contraires l'annonce de la présence immédiate du Royaume allait entraîner, faute de se rendre compte à la fois

154. *A.C.* § 27.
155. *G.S.-F.I.* 13 (8).
156. *G.S.-F.I.* 23 (35).



du contexte politique de son message (un Etat juif dominé par le sacerdoce et l'envahisseur) et de l'état maladif de refus foncier de l'homme à l'ouverture inconditionnée : le oui simple de Jésus ne pouvait que crisper un peu plus les auditeurs sur leur crainte et dresser le pouvoir menacé dans son autorité fondée sur la peur (fondement du pouvoir sacerdotal) ; Jésus n'a pas vu que la remise en cause des institutions de son peuple attaquait un vouloir-vivre maladif : inconscient de la maladie juive, il en fut la victime. « Ce fut (avec Jésus) un soulèvement contre " les bons et les justes ", contre " les Saints d'Israël ", contre la hiérarchie de la société, — *non pas* contre la corruption de celle-ci, mais contre la caste, le privilège, l'ordre, la formule ; ce fut *l'incroyance* envers les " hommes supérieurs ", le *non* exprimé contre tout ce qui était prêtre et théologien. Mais la hiérarchie, ainsi remise en question, ne fût-ce qu'un moment, était la bouée sur laquelle le peuple juif, au milieu de l' "eau ", continuait encore à survivre — sa *dernière* possibilité de survivre péniblement acquise, le résidu de son existence politique originale : une attaque contre elle était une attaque contre l'instinct populaire le plus profond, contre le vouloir-vivre populaire le plus tenace qu'il y ait jamais eu sur terre. Ce saint anarchiste qui appelait le bas peuple, les réprouvés et les " pécheurs ", les *Tchandalas* intérieurs au judaïsme à l'opposition contre l'ordre dominant — dans un langage qui, s'il fallait en croire les Evangiles, aujourd'hui encore conduirait en Sibérie, était un criminel politique, pour autant qu'un criminel politique fût possible dans une communauté *absurdement apolitique*. Cela le conduisit à la croix : preuve en est l'inscription mise sur la croix. Il mourut pour *sa* faute *à lui* [157]. »

Par cette ignorance, Jésus prépare la revanche judaïque, le christianisme : le sacerdoce menacé va avoir l'habileté de s'emparer de sa vie et de sa mort pour en faire l'instrument du salut, appât pour les masses païennes ; Israël menacé dans son existence politique va se muer en Israël spirituel, tandis que l'apolitisme de Jésus engage les communautés chrétiennes à une indifférence envers le statut réel des hommes et les possibilités effectives d'action politique, jusqu'à ce que l'Etat annexe à ses fins la religion qui le nie. Si, sur tous ces points, Jésus a

157. *A.C.* § 27 ; cf. aussi *K.G.W.* VIII, 2, 10 (157) ; 11 (280).

raison, il n'a pas vu les résistances des institutions et de l'homme même à entrer dans la métamorphose et la création. C'est pourquoi on doit dire aussi que Jésus n'est pas un « très grand homme », parce qu'il n'est pas parvenu à *déterminer* les valeurs : il a ouvert le chemin juste, sans aller jusqu'à assumer toute la portée de son message. Un oui trop faible pour ne pas avoir l'apparence d'un non.

## 2. Allumette et incendie

En réalité, par rapport aux excroissances adventices postérieures, la personne de Jésus n'a qu'un rôle occasionnel, die blosse Gelegenheits-Ursache [158], comparable à celle d'une allumette [159]. Car Jésus a jeté son message dans une dynamique de forces et un entrecroisement de causes qui ont provoqué l'incendie. *Le Gai Savoir* au § 360 explicite le rapport de l'allumette au baril de poudre : il importe en effet de distinguer dans la finalité d'une action une double influence, celle d'une masse de forces accumulées, un quantum virtuellement actif mais en lui-même inerte, et celle d'une cause minime, peut-être « quelque chose de tout à fait insignifiant, un petit hasard à la faveur duquel ce quantum se " change " dès lors d'une manière déterminée ». Or cette analyse très générale du *Gai Savoir* vaut pour les faits historiques de la dimension du christianisme : à lui seul Jésus n'explique pas plus le christianisme qu'une allumette ne rend compte d'une explosion, mais la conjonction de son message (ou de sa personne) avec un milieu culturel donné permet la déflagration de cet « incendie qu'une croyance millénaire a allumé, la croyance chrétienne [160] ». Mais en

158. *K.G.W.* VIII, 3, 15 (108).

159. *Nachlass* III, p. 425. L'analyse de la causalité et de la finalité par la combinaison dynamique des quantums se trouve dans *La Généalogie de la Morale* ; Deleuze l'a mise en valeur dans son livre, *Nietzsche et la philosophie*, p. 48 sq. Nietzsche ruine moins la finalité qu'il ne la situe dans un rôle secondaire : la fin seule ne commande pas un processus ; concrètement la force dirigeante oriente simplement des forces impulsives, indéterminées quant à leur orientation. Que ces principes fournissent une explication de mouvements intérieurs à l'histoire (non *de* l'histoire en tant que telle) apparaît bien dans *G.M.* II § 12.

160. *G.S.* § 344.



vérité « qui s'aviserait d'apprécier la puissance d'une allumette d'après l'incendie d'une ville qu'elle aurait provoqué [161] ? »

## 3. Actualité du message de Jésus

Mais si Jésus n'est pas « responsable », au sens où il n'est ni la « cause » du christianisme, ni l' « inventeur » de cette croyance, il a provoqué les réactions de défense et la multiplication des remparts protecteurs : voilà bien aussi en quoi son joyeux message *reste actuel* et exige des Eglises et des croyants qu'ils s'activent à le travestir, faute d'être à même de l'accueillir. L'homme aujourd'hui a peur d'entrer dans la danse au-dessus de l'abîme : tant qu'il ne se sera pas dépris de cette peur, l'incendie ne sera pas éteint. Car, alors que Jésus demande de rester sans prise, sans attache, d'accueillir le réel les mains nues, la réaction chrétienne consiste à prendre possession ; elle revendique d'avoir prise sur Dieu (par la foi en la Providence ou par la liturgie), sur l'au-delà (le péché ou le pardon), sur la vérité éternelle (les dogmes), sur la conduite droite (les normes morales). Cette peur n'est pas psychologique (au sens de Renan), tremblement de surface devant l'inconnu ; elle est peur qui assaille l'homme en son tréfonds, parce qu'elle procède du refus de s'ouvrir totalement au totalement autre. « Quiconque a jeté un regard en profondeur dans le monde, avouera sans peine quelle sagesse il y a pour les hommes à rester superficiels », explique ironiquement un aphorisme de *Par-delà bien et mal* [162]. Le Grec de la grande époque avait la force d'être superficiel par profondeur, d'accueillir la surface sur les profondeurs abyssales qu'elle cache et révèle à la fois. Le chrétien (ou le faible) tend à creuser la distance entre surface et fond : à Jésus qui supprime la distance, il oppose le redoublement de la surface sur elle-même (ou en d'autres termes, également nietzschéens, il s'enferme dans l'illusion contre la vérité).

161. *G.S.-F.I.* 11 (196) ; la même idée en *G.S.-F.I.* 11 (208) et (209). Peut-être faut-il comprendre par cette série de symboles incendiaires que Nietzsche se distingue de Jésus quand il se veut *une dynamite* (*Ecce Homo, Pourquoi je suis une fatalité* § 1), alors même qu'il se présente ainsi dans le même paragraphe : ich bin ein *froher Botschafter* (souligné par Nietzsche).

162. *P.B.M.* § 59.

Parce que Jésus touche à une racine, on pressent aussi que la réaction est radicale, et que sont vaines, du point de vue de Nietzsche, certaines questions concernant le rapport de Jésus au christianisme [163]. Le travestissement du gai message ne tient pas seulement aux conditions sociologiques ou culturelles de sa diffusion, encore que l'influence sur la foi chrétienne de tel milieu des petites communautés païennes ou de la diaspora juive ne soit pas sans importance. L'incompréhension des masses ou la formation particulière d'un milieu déterminé restent malgré tout de peu de poids par rapport à la résistance « fondamentale » soulevée en l'homme, et *en n'importe quel homme de toute époque,* par le message de Jésus. Sa radicale nouveauté explique qu'en rigueur Jésus ne pouvait pas être compris sans être trahi. Tel est bien encore un aspect par lequel Nietzsche se sent personnellement si proche de lui et pourquoi il s'en prend sans cesse à ce mal que Jésus n'a pas su comprendre, ne le voyant pas : la volonté de savoir à quoi s'en tenir et à quoi se tenir, le besoin de salut qui arrache à l'inconnu. Mais volonté et besoin ne sont pas à comprendre au sens d'affections subjectives particulières : il s'agit de l'homme même se constituant en volonté de refuser et de s'assurer par la médiation d'un autre. Les véritables questions ne se posent pas au plan de la vérité intrinsèque du christianisme, au plan du contenu de la foi, car le croyant peut toujours éluder cette position du problème (à la façon du criticisme kantien, selon Nietzsche [164]) et ne pas être touché à la racine de son besoin de croire [165] : elles se posent à la racine

163. Par exemple : la recherche d'un christianisme primitif *sous* les développements historiques (puisque Jésus annonce *autre chose* que Paul) ; ou dire : « La pensée de Nietzsche obéit en fait à des impulsions chrétiennes, alors que le dogme n'a plus de sens pour lui » (K. Jaspers, *Nietzsche et le christianisme,* Ed. de Minuit, p. 55 sq. 1949). On ne dira pas non plus avec Fritz Wenzel, *Das Paulusbild bei Lagarde, Nietzsche und Rosenberg,* 1937, p. 22, que Nietzsche cherche à restituer une image de Jésus indemne de tout apport théologique. Jésus énonce en effet un message qui se déploie dans un certain usage du langage (symbolique). Si ce langage ne doit pas être fixé en « crudités ecclésiastiques », l'originalité de Jésus ne s'inscrit pas dans une opposition au niveau du discours (plus ou moins théologique). Le discours lui-même est l'indice d'une manière d'être, en sorte que l'opposition n'est pas entre théologie et absence de théologie, mais entre manière affirmative (quoique décadente encore) ou négative de vivre.

164. *G.M.* III § 25.

165. *V.P.* I § 302.



*et* de l'intelligence, *et* de la volonté, en ce point que Nietzsche appelle la volonté de puissance. Jésus comprit que le contenu n'importait pas, et il désignait à sa façon le lieu décisif par-delà la foi et l'incroyance, par-delà le bien et le mal, par-delà le vrai et le faux, en ce « point » où le oui de l'homme se fait un avec le oui éternel. Il n'a pas assez vu comment l'homme répugne à se situer en ce « point », ni mesuré quel retournement était exigé pour y parvenir et s'y tenir.